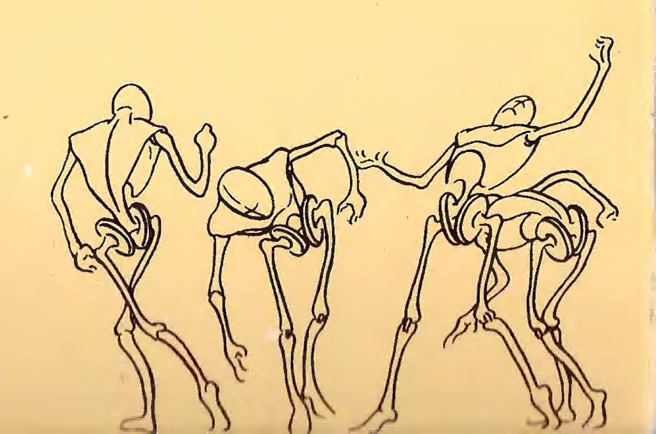
LACAN

EL SEMINARIO

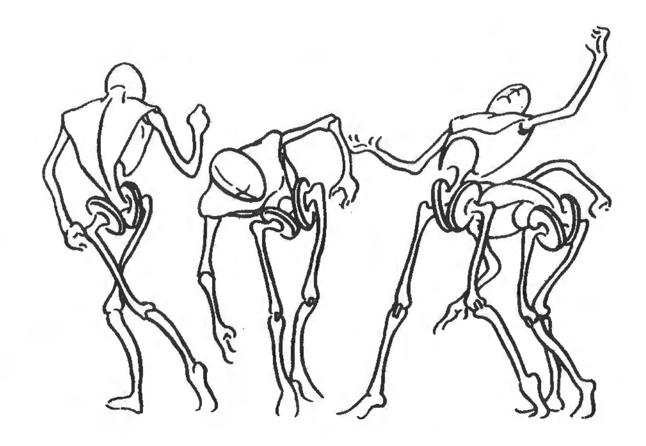
El Reverso del Psicoanálisis

17



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCION DE
ENRIC BERENGUER
Y MIQUEL BASSOLS

UNICA EDICION
AUTORIZADA

Diseño de la Colección
CR Communication & Design Services

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

LIBRO 17

EL REVERSO DEL PSICOANÁLISIS

1969-1970

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDICIONES PAIDOS
BUENOS AIRES - BARCELONA
MEXICO

Título original:
Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII
L'envers de la psychanalyse
Publicado en francés por Éditions du Seuil, París, 1975

Traducción de Enric Berenguer y Miquel Bassols

150.195 LAC
Lacan, Jacques
El seminario de Jacques Lacan : libro 17 : el reverso del psicoanálisis 1969-1970.- 1ª ed. 7ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2008.
232 p. ; 22x16 cm.- (El seminario de Jacques Lacan)
Traducción de: Enric Berenguer y Miquel Bassols
ISBN 978-950-12-3987-4
I. Título - 1. Psicoanálisis

1ª edición, 1992
7ª reimpresión, 2008

Editorial Paidós SAICF,
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en marzo de 2008
Tirada: 2000 ejemplares

ISBN 978-950-12-3987-4

INDICE

I

PRODUCCION DE LOS CUATRO DISCURSOS

El discurso como sin palabras.
Los lugares preinterpretan.
La relación del saber con el goce.
El esclavo desposeído de su saber.
El deseo de saber.

Permítanme, queridos amigos, que una vez más interrogue a esta asistencia, en todos los sentidos del término, que me aportan, y especialmente hoy, al seguirme, algunos de ustedes, en el tercero de mis desplazamientos.

Antes de emprender de nuevo esta interrogación, lo menos que puedo hacer es precisar cómo es que estoy aquí, para agradecérselo a quien corresponde. Es a título de un préstamo que la Facultad de Derecho ha tenido a bien hacer a varios colegas míos de los Hautes Etudes, entre los cuales, puesto que así lo ha querido, me cuento. Vaya pues mi agradecimiento, con la conformidad de ustedes, espero, a la Facultad de Derecho y, en particular, a sus primeras autoridades, especialmente al señor Decano.

Como saben tal vez por el cartel, sólo hablaré aquí — y no porque no me hayan ofrecido este lugar todos los miércoles — el segundo y el tercer miércoles de cada mes, de modo que quedo libre, sin duda para otros asuntos, el resto de los miércoles. En particular, creo que puedo anunciar que el primero de estos miércoles de cada mes, al menos parte de ellos, es decir uno de cada dos, o sea los primeros miércoles de diciembre, febrero, abril y junio, iré a Vincennes a llevar, no mi seminario, tal como se anunció equivocadamente, sino lo que por contraste, para subrayar que se trata de algo distinto, he procurado llamar *cuatro inpromptus*, que he nombrado con un título humorístico que conocerán en los lugares donde ya está anunciado.

Dado que, como pueden ver, me apetece dejar en suspenso esta indicación, aprovecho rápidamente para librarme aquí de un escrúpulo que me quedó por una especie de acogida — que pensándolo bien fue poco amable — que di a cierta persona, no porque yo lo quisiera, pero de hecho así fue.

Un día, alguien que tal vez esté aquí y que sin duda no se hará notar, me abordó en la calle cuando iba a subir a un taxi. Paró su pequeño ciclomotor y me dijo — *¿Es usted el doctor Lacan?* — *Pues sí,* le dije, *¿por qué?* — *¿Va a reemprender su seminario?* — *Pues sí, pronto.* — *¿Dónde?* Y entonces, y sin duda tenía mis razones, espero que me crea, le respondí — *Ya se enterará.* Dicho esto, se fue en su pequeño ciclomotor, que había puesto en marcha con tal rapidez que me quedé con la palabra en la boca y lleno de remordimientos. Hoy he querido expresar aquí estos remordimientos y presentarle mis excusas, si está aquí, para que me perdone.

En verdad es una buena ocasión para observar que, en cualquier caso, si nos mostramos crispados, aunque lo sea en apariencia, nunca es por un exceso cometido por otro. Siempre es porque ese exceso coincide con un exceso en uno mismo. Si me manifesté así, de una forma que enseguida me pareció intempestiva, es porque en aquel momento me hallaba en un estado que suponía un exceso de preocupación.

Dicho esto, entremos en lo que ha de ser nuestra aportación de este año.

1

El psicoanálisis al revés, creí que debía titular este seminario.

No crean que este título le deba nada a la actualidad, que se cree en situación de poner bastantes cosas patas arriba. Sólo daré una prueba de ello. En un texto fechado en 1966, en concreto una de esas introducciones que hice en el momento de la recopilación de mis *Escritos* y que los escanden, texto titulado *De nuestros antecedentes,* caracterizo en la página 68 lo que ha constituido mi discurso como volver a tomar, digo, el proyecto freudiano al revés. Así que está escrito mucho antes de los acontecimientos; *volverlo a tomar por el reverso.*

¿Qué quiere decir esto? Resulta que el año pasado distinguí, de forma muy insistente, el discurso como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional. Prefiero, dije, incluso lo escribí un día, *un discurso sin palabras.*

Porque en realidad, puede subsistir muy bien sin palabras. Subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas, literalmente, no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el instrumento del lenguaje se

instaura cierto número de relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas. Estas no son necesarias para que nuestra conducta, eventualmente nuestros actos, se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales. Si no fuera así, ¿qué sería de lo que encontramos en la experiencia, especialmente la analítica — que mencionamos en este punto porque a ella precisamente nos referimos —, ¿qué ocurriría con lo que hallamos bajo la forma del superyó?

Hay estructuras — no podemos designarlas de otro modo — para caracterizar lo que se puede obtener de ese *en forma de* que el año pasado me permití acentuar con un uso específico, es decir, lo que se produce por la relación fundamental, tal como la defino, de un significante con otro significante. De ello resulta la emergencia de lo que llamamos el sujeto — por el significante que, en cada caso, funciona como representando a este sujeto ante otro significante.

¿Cómo situar esta forma fundamental? Este año vamos a escribir esta forma, sin más preámbulos, de una manera nueva. El año pasado la escribí como la exterioridad del significante S_1, del que parte nuestra definición de discurso tal como vamos a ponerla de relieve en este primer momento, con respecto a un círculo marcado con la sigla A, es decir, el campo del gran Otro. Pero, simplificando, consideramos S_1 y la batería de los significantes, designada por el signo S_2. Se trata de los significantes que ya están ahí, mientras que en el punto de origen en el que nos situamos para establecer qué es el discurso, el discurso en su estatuto de enunciado, S_1 debe considerarse como el significante que interviene. Interviene sobre una batería significante que nunca, de ningún modo, tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber.

De entrada se plantea este momento en que S_1 viene a representar algo, por su intervención en el campo definido, en este punto en el que nos hallamos, como el campo previamente estructurado de un saber. Y su supuesto, ὑποκείμενον, es el sujeto, en tanto representa este rasgo específico que debe distinguirse del individuo viviente. Este último es, seguramente, el lugar, el sitio de la marca, pero lo que el sujeto introduce por medio del estatuto del saber es de otro orden.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Sin duda, aquí está, en torno a la palabra *saber*, el punto de ambigüedad que tomamos hoy para acentuar algo para lo que ya he sensibilizado sus oídos por distintas vías, caminos, en momentos luminosos, con destellos de *flash*.

¿Es preciso que se lo recuerde a quienes ya han tomado nota de ello, de eso que tal vez esté todavía dando vueltas en su cabeza? El año pasado di en llamar *saber* al goce del Otro.

Cosa extraña. Es una fórmula que, a decir verdad, nadie había proferido antes. Ya no es nueva, puesto que el año pasado ya pude darle ante ustedes la suficiente verosimilitud, sostenerla sin levantar demasiadas protestas. Este es uno de los puntos que anuncié para nuestra cita de este año.

De entrada completemos lo que primero tuvo dos pies, luego tres, démosle el cuarto.

He insistido en él desde hace bastante tiempo y especialmente el año pasado, ya que desde hace bastante tiempo el seminario pretendía eso — *De Otro al otro*, lo titulé. Este otro, el pequeño, con este *el* que le da notoriedad, era lo que en este nivel, que es de álgebra, de estructura significante, designamos como objeto *a*.

En este nivel de estructura significante, todo lo que debemos saber es cómo opera. Así, somos libres de ver qué ocurre si escribimos las cosas de tal forma que se dé a todo el sistema un cuarto de vuelta.

Voy hablando de este cuarto de vuelta desde hace bastante tiempo, y en ocasiones distintas — especialmente desde que apareció aquello que escribí bajo el título de *Kant con Sade* — como para que se haya podido pensar que tal vez algún día se vería que esto no se limita al esquema llamado *Z*, y que este cuarto de vuelta tiene razones distintas del puro accidente de representación imaginaria.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

He aquí un ejemplo. Si parece fundado que la cadena, la sucesión de las letras de este álgebra, no se puede alterar, cuando realizamos esta operación del cuarto de vuelta obtenemos cuatro estructuras, no más, la primera de las cuales les muestra de algún modo el punto de partida.

Es muy fácil producir rápidamente, sobre el papel, las tres que faltan.

Esto sólo para especificar un aparato que no tiene nada de impuesto, como se diría desde cierta perspectiva, nada de abstracto respecto de ninguna realidad. Por el contrario, está ya inscrito en lo que funciona como esa realidad de la que hablaba hace un momento, la del discurso que está ya en el mundo y lo sostiene, al menos el mundo que conocemos. No sólo está ya inscrito, sino que forma parte de sus pilares.

Por supuesto, poco importa la forma de las letras con las que escribamos esta cadena simbólica, con tal de que sea distinta — con esto basta para que se manifieste algo, relaciones constantes. Esta es la fórmula.

¿Qué dice? Sitúa un momento. La continuación de lo que desarrollará aquí nuestro discurso nos dirá qué sentido conviene dar a este momento. Esta fórmula dice que en el preciso instante en que interviene S_1 en el campo ya constituido por los otros significantes en la medida que se articulan ya entre ellos como tales, al intervenir sobre otro, sobre otro sistema, surge esto, $\$$, que es lo que hemos llamado el sujeto en tanto dividido. Este año debemos considerar otra vez su estatuto, con todo su acento.

Finalmente, hemos acentuado desde siempre que de este trayecto surge algo que se define como una pérdida. Esto es lo que designa la letra que se lee como el objeto *a*.

No hemos dejado de señalar el punto de donde extraemos esta función del objeto perdido. Del discurso de Freud sobre el sentido específico de la repetición en el ser que habla. En efecto, de lo que se trata en la repetición no es en absoluto de un efecto de memoria en el sentido biológico, cualquiera que sea. La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce.

Por eso en la fórmula que dice que el saber es el goce del Otro, de lo que se trata es de una articulación lógica. Del Otro, por supuesto, en tanto — puesto que no hay ningún Otro — la intervención del significante lo hace surgir como campo.

Sin duda me dirán que aquí, en suma, siempre estamos dando vueltas en círculo — el significante, el Otro, el saber, el significante, el otro, el saber, etc. Pero precisamente aquí el término *goce* nos permite mostrar el punto de inserción del aparato. Obrando así, nos alejamos de lo que se refiere genuinamente al saber, de lo que puede reconocerse como saber, para remitirnos a sus límites, a su campo, con el que la palabra de Freud osa enfrentarse.

¿Qué resulta de todo lo que él articula? No el saber, sino la confusión. Pues bien, incluso la confusión debe hacernos reflexionar, puesto que se trata de los límites y de salir del sistema. Salir, ¿en virtud de qué? De una sed de sentido, como si el sistema tuviera necesidad de él. No tiene ninguna necesidad, el sistema. Pero nosotros, seres débiles, tal y como nos hallaremos en los momentos decisivos en el curso de este año, tenemos necesidad de sentido. Pues bien, he aquí uno.

Tal vez no sea el verdadero. Pero también es cierto que veremos muchos *tal vez no sea el verdadero,* que por su misma insistencia nos sugieren propiamente la dimensión de la verdad.

Nótese la ambigüedad que ha adquirido en la estupidez psicoanalítica la palabra *Trieb,* en vez de aplicarse a entender cómo se articula esta categoría. No carece de ancestros — quiero decir que esta palabra ya había sido empleada antes —, y se remontan lejos, hasta Kant, pero para lo que sirve en el discurso analítico más valdría no precipitarse a traducirla demasiado deprisa por *instinto.* Pero después de todo, estos deslizamientos no se producen sin razón, y aunque hace mucho tiempo que insistimos en el carácter aberrante de esta traducción, aun así estamos en nuestro derecho si sacamos algún provecho de ella. Por supuesto, no para consagrar, sobre todo en lo que a esto se refiere, la noción de instinto, sino para recordar lo que la hace habitable en el discurso de Freud, y simplemente para tratar de hacer habitar este discurso de otra forma.

Popularmente, la idea de instinto es la idea de un saber, de un saber del que no somos capaces de decir qué significa, pero se supone, y no sin razón, que su resultado es que la vida subsiste. Por el contrario, si damos un sentido a lo que Freud enuncia del principio del placer como esencial para el funcionamiento de la vida, si consiste en el mantenimiento de la tensión más baja, ¿no supone esto ya decir lo que la continuación de su discurso demuestra que se le impone? O sea, la pulsión de muerte.

Esta noción se le impone por el desarrollo de una experiencia, la experiencia analítica, en tanto es estructura de discurso. Puesto que no debemos olvidar que la pulsión de muerte no se inventa observando el comportamiento de la gente.

La pulsión de muerte, la tenemos aquí. La tenemos cuando se produce algo entre ustedes y lo que yo digo.

2

He dicho *lo que yo digo,* no hablo de lo que soy. Para qué, si al fin y al cabo eso se ve gracias a su asistencia. No es que ésta hable a mi favor. Habla a veces, casi siempre, en mi lugar.

Sea como fuere, lo que justifica que diga algo aquí es lo que llamaré la esencia de esta manifestación que han supuesto, sucesivamente, las diversas asistencias que he atraído según el lugar donde hablaba.

Me interesaba mucho introducir en algún momento esta observación, puesto que hoy que estoy en un lugar nuevo me parecía el día adecuado. El lugar siempre tuvo su peso en el estilo de lo que he llamado esta manifestación, que no quiero desaprovechar la ocasión de decir que se relaciona con el sentido corriente del término *interpretación.* Lo que he dicho por medio de, para y ante la asistencia de ustedes, está ya, en cada uno de estos tiempos definidos como lugares geográficos, siempre interpretado.

Esto habrá que ponerlo en los pequeños cuadrípodos giratorios que hoy empiezo a usar, y volveré a ello más adelante. Pero para no dejarles completamente en blanco, les daré enseguida alguna indicación.

Si tuviera que interpretar lo que decía en Sainte-Anne entre 1953 y 1963, quiero decir atrapar su interpretación — la interpretación en un sentido contrario a la interpretación analítica, que nos hace sentir hasta qué punto la interpretación analítica va en contra del sentido común del término — diría que lo más sensible, la cuerda que más vibraba, era la guasa.

El personaje más ejemplar de aquella audiencia, que sin duda era médica — pero en fin, también había algunos asistentes que no eran médicos —, era uno que enmarcaba mi discurso en una especie de torrente de gags. Esto es lo que tomaría como más característico de lo que fue durante diez años la esencia de mi manifestación. Para más pruebas, las cosas empezaron a agriarse cuando consagré un trimestre al análisis del chiste.

Esto es un paréntesis bastante extenso ya, y no puedo alargarme mucho más en esta dirección, pero sí debo añadir en qué consistió la característica de la interpretación del lugar donde se despidieron ustedes de mí por última vez, la Escuela Normal Superior.

ENS — con las iniciales resulta magnífico. Tiene que ver con el ente. Siempre hay que sacar partido de los equívocos literales, sobre todo

porque éstas son las tres primeras letras de la palabra *enseñar.* Pues bien, fue en la calle d'Ulm donde se dieron cuenta de que lo que yo decía era una enseñanza.

Antes no resultaba evidente. Ni admisible siquiera. Los profesores, especialmente los médicos, estaban muy inquietos. El hecho de que no fuese algo médico hacía planear la duda sobre si merecía el título de enseñanza, hasta el día en que se vio venir a algunos jovencitos, los de *Cahiers pour l'analyse*, que se habían formado en aquel rincón donde — como dije mucho tiempo antes, precisamente en la época de los gags — por efecto de formación no se sabe nada, pero lo enseñan de maravilla. Que hayan interpretado así lo que yo decía — hoy hablo de una interpretación que no es la interpretación analítica — tiene su sentido.

Naturalmente, no se sabe qué va a pasar aquí. No sé si vendrán estudiantes de Derecho, pero realmente esto sería capital para la interpretación. Probablemente será, de las tres, la época más importante, puesto que este año se trata de tomar el psicoanálisis del revés y, tal vez, precisamente, darle su estatuto, en el sentido del término que suele llamarse jurídico. Esto, en todo caso, siempre ha tenido relación, y en el mayor grado, con la estructura del discurso. Si no es así, si no es en el derecho donde se palpa de qué modo el discurso estructura el mundo real, ¿dónde va a ser? Por eso no estamos menos en nuestro lugar aquí que en cualquier otra parte.

De modo que no acepté esta ganga sólo por razones de comodidad. Pero de sus periplos es el que les resultará a ustedes menos incómodo, al menos los que estaban habituados a ir al otro lado. No estoy seguro de que sea muy cómodo para aparcar, pero en fin, para eso cuentan todavía con la calle d'Ulm.

3

Sigamos.

Habíamos llegado a nuestro instinto y a nuestro saber, situados, en suma, por lo que Bichat define como la vida. *La vida*, dice — y es una definición muy profunda, si la examinan de cerca verán que no es en absoluto necia —, *es el conjunto de fuerzas que se resisten a la muerte.*

Lean lo que Freud dice de la resistencia de la vida frente a la tendencia al Nirvana, tal como se llamó la pulsión de muerte cuando la introdujo. Sin duda, esta tendencia a volver a lo inanimado se hace presente en la experiencia analítica, que es una experiencia de discurso. Freud llega hasta aquí. Pero si esa burbuja — al leer aquellas páginas se impone esta imagen — subsiste, es porque la vida vuelve allí únicamente por caminos siempre iguales y que quedaron trazados en su día. ¿Qué es esto, sino el verdadero sentido de lo que hallamos en la noción de instinto, la implicación de un saber?

Este sendero, este camino, lo conocemos, es el saber ancestral. Y este saber, ¿qué es? — si no olvidamos que Freud introduce lo que él mismo llama el más allá del principio del placer, que no por ello resulta desbaratado. El saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce. Puesto que el camino hacia la muerte — de eso se trata, de un discurso sobre el masoquismo —, el camino hacia la muerte no es nada más que lo que llamamos el goce.

Hay una relación primaria del saber con el goce, y ahí se inserta lo que surge en el momento en que aparece el aparato que corresponde al significante. Por eso es concebible que vinculemos con esto la función del surgimiento del significante.

Ya basta, dirán, ¿tenemos que explicarlo todo? ¿Y por qué no el origen del lenguaje? Ya se sabe que para estructurar correctamente un saber hay que renunciar a la cuestión de los orígenes. Lo que hacemos al articular esto es superfluo en relación con lo que tenemos que desarrollar este año, que se sitúa en el nivel de la estructura. Es una vana búsqueda de sentido. Pero, como ya he dicho, tengamos en cuenta lo que somos.

De modo que sigo. En esa juntura de un goce — y no cualquiera, sin duda debe permanecer opaco —, en la juntura de un goce privilegiado entre todos — no porque sea el goce sexual, puesto que lo que este goce designa por el hecho de estar en la juntura, es la pérdida del goce sexual, la castración —, es en relación con la juntura con el goce sexual que surge, en la fábula freudiana de la repetición, el engendramiento de algo radical, que da cuerpo a un esquema literalmente articulado. Una vez surgido S_1, primer tiempo, se repite ante S_2. De esta puesta en relación surge el sujeto, representado por algo, por cierta pérdida, ha valido la pena hacer este esfuerzo hacia el sentido para comprender su ambigüedad.

No en vano el año pasado llamé *plus de goce* a este objeto, del que por otra parte dije que, en el análisis, toda la dialéctica de la frustración

se organiza a su alrededor. Esto significa que la pérdida del objeto es también la hiancia, el agujero que se abre a algo que no se sabe si es la representación de la falta de goce, que se sitúa por el proceso del saber en tanto éste adquiere un acento muy distinto, porque desde entonces es saber escandido por el significante. ¿Es acaso el mismo incluso?

La relación con el goce se acentúa, de pronto, por esa función, todavía virtual, que se llama el deseo. Por esta misma razón llamo *plus de goce* a lo que surge aquí, no lo articulo como un forzamiento o una transgresión.

Por favor, que dejen ya de farfullar con todo esto. Lo que el análisis muestra, si muestra algo — apelo a quienes tienen aquí un espíritu distinto, del que no pueda decirse, como dice Barrès del cadáver, que farfulla —, es precisamente esto, que no se transgrede nada. Escabullirse no es transgredir. Ver una puerta entreabierta no es lo mismo que franquearla. Ya tendremos ocasión de volver a lo que estoy introduciendo ahora — aquí no se trata de transgresión, sino más bien de irrupción, una caída en el campo, de algo que es del orden del goce — un sobrante.

Pues bien, incluso eso, tal vez es eso lo que hay que pagar. Por eso el año pasado les dije que en Marx se reconoce que este *a* de aquí funciona en el nivel que se articula — en el discurso analítico, y no en otro — como plus de goce. Esto es lo que Marx descubre como lo que es realmente la plusvalía.

Por supuesto, no fue Marx quien inventó la plusvalía. Sólo que antes nadie sabía qué lugar tenía. Era el mismo lugar ambiguo del que hablaba hace un momento, el trabajo de más, el plus de trabajo. ¿Qué se paga con eso, se pregunta él, sino precisamente goce, que es preciso que vaya a algún lugar?

Lo inquietante es que, si se paga, se tiene, y desde el momento en que se tiene es muy urgente derrocharlo. Si no se derrocha, se pagan las consecuencias.

Por el momento lo dejamos en suspenso.

4

¿Qué estoy haciendo? Empiezo a hacerles admitir, simplemente porque lo he situado, que este aparato de cuatro patas, con cuatro posiciones, puede servirnos para definir cuatro discursos básicos.

No es casualidad que sea ésta la primera forma que les he dado. Nada me impedía partir de otra, de la segunda por ejemplo. Pero es un hecho, determinado por razones históricas, que esta primera forma, que se enuncia a partir de este significante que representa a un sujeto ante otro significante, tiene una importancia muy particular, en la medida en que, en lo que este año enunciaremos, se distinguirá, entre las cuatro, como la articulación del discurso del amo.

Me parece innecesario reseñarles la importancia histórica del discurso del amo, porque de cualquier modo, en conjunto, están ustedes reclutados a partir de este tamiz llamado universitario y, por este hecho, no ignoran que la filosofía no habla de otra cosa. Antes incluso de que no hablara de otra cosa, es decir, de que lo llamara por su nombre — al menos es evidente en Hegel y él lo ilustra muy bien —, ya era manifiesto que eso que nos concierne en relación con el discurso, por ambiguo que sea, y que se llama filosofía, se había manifestado en el nivel del discurso del amo.

No sé hasta dónde podré llevar lo que hoy tengo que indicarles, porque si queremos dar toda la vuelta por los cuatro discursos en cuestión no nos podemos entretener.

¿Cómo se llaman los otros? Se lo diré enseguida, ¿por qué no? Aunque sólo fuese para ponerles el caramelo en la boca.

Este, el segundo en la pizarra, es el discurso de la histérica.[1] No es evidente, pero se lo explicaré.

Luego los otros dos. Hay uno que es el discurso del analista. El otro — no, decididamente no les diré qué es. Si lo decimos hoy sin más se prestaría a demasiados malentendidos. Ya lo verán, es un discurso muy de actualidad.

Retomemos pues el primero. Debo fundamentar la designación del aparato algebraico aquí presente, que da la estructura del discurso del amo.

S_1 es, digamos, para ir deprisa, el significante, la función de significante en que se apoya la esencia del amo. Por otra parte, tal vez recuerden algo en lo que insistí varias veces el año pasado: el campo que corresponde al esclavo, es el saber, S_2. Si leemos los testimonios que tenemos de la vida antigua, en todo caso del discurso que se producía sobre esa vida — lean en este sentido la *Política* de Aristóteles —, no

1. La ambigüedad del género en el término francés *hystérique* se decantará luego claramente del lado femenino.

cabe ninguna duda sobre lo que digo del esclavo, caracterizado como soporte del saber.

En la Antigüedad no es simplemente una clase, como nuestro esclavo moderno, es una función inscrita en la familia. El esclavo del que habla Aristóteles está tanto en la familia como en el Estado, más en la primera que en el segundo. Lo está porque es alguien que posee un saber hacer. Antes de saber si el saber se sabe, si se puede fundar un sujeto en la perspectiva de un saber totalmente transparente en sí mismo, es importante saber aclarar el registro que, originalmente, corresponde al saber hacer.

Ahora bien, ¿qué es lo que vemos que sucede y da su sentido, un primer sentido — encontrarán otros —, a la filosofía? Felizmente, gracias a Platón tenemos algunos indicios y es esencial recordarlos para situar de qué se trata. Después de todo, si en todo esto que nos ocupa hay algo que tenga sentido es poner las cosas en su sitio. ¿Qué señala la filosofía en toda su evolución? Esto — el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo.

Para darse cuenta, basta con tener un poco de práctica en los diálogos de Platón, y Dios sabe que, desde hace dieciséis años, me esfuerzo para que quienes me escuchan adquieran esta práctica.

Empecemos distinguiendo lo que llamaré en esta ocasión las dos caras del saber, la cara articulada y aquel saber hacer tan emparentado con el saber animal, pero que no está desprovisto, en el esclavo, del aparato que hace de él una red de lenguaje, y de las más articuladas. Se trata de darse cuenta de que esto, la segunda capa, el aparato articulado, puede transmitirse, lo que significa que se transmite desde el bolsillo del esclavo hasta el del amo, si es que en aquella época había bolsillos.

Ahí reside todo el esfuerzo por extraer lo que se llama la *episteme*. Curiosa palabra, no sé si lo han pensado alguna vez — *ponerse en buena posición*, en suma, es la misma palabra que *verstehen*. Se trata de encontrar la posición que permita que el saber se convierta en saber de amo. La función de la *episteme*, especificada como saber transmisible, remítanse a los diálogos de Platón, está siempre tomada, por entero, de las técnicas artesanales, es decir, siervas. Se trata de extraer su esencia para que ese saber se convierta en saber de amo.

Y luego esto se redobla, naturalmente, con un pequeño golpe, un retroceso, que no es ni más ni menos que lo que se llama un lapsus, un retorno de lo reprimido. Pero llamado fulano o mengano, Karl Marx o algún otro.

Vayan al *Menón*, en el pasaje donde se trata de la raíz de 2 y su inconmensurable. Hay uno que dice: *A ver, que venga el esclavo, ese pequeñín, ya verán ustedes lo que sabe.* Le plantean preguntas, por supuesto preguntas de amo, y el esclavo responde a las preguntas, naturalmente, las respuestas que las preguntas dictan por sí mismas. Nos hallamos ante una forma de irrisión. Es una forma de mofarse del personaje, lo asan vivo. Nos hacen ver que la parte seria, el objetivo, es mostrar que el esclavo sabe, pero si lo reconocen tan sólo con esa argucia de la irrisión, lo que ocultan es que únicamente se trata de arrebatar al esclavo su función respecto del saber. Para dar todo su sentido a lo que acabo de enunciar, habría que ver, y éste será el paso que daremos la próxima vez, cómo se articula la posición del esclavo con respecto al goce. Ya lo esbocé el año pasado, con un *hint* pintoresco. Lo que suele decirse es que el goce es privilegio del amo. Por el contrario, lo interesante, todo el mundo lo sabe, es que aquí esto se desmiente.

En suma, en este caso se trata de la condición de amo. Hoy, como introducción, sólo quisiera decirles hasta qué punto nos interesa esta condición, cuya enunciación merece que la reservemos para un momento posterior. Nos interesa, pues lo que se revela y al mismo tiempo queda ahí, arrinconado en el desván, es la función de la filosofía. En vista del espacio que me he dado, más breve que otros años, no puedo, sin lugar a dudas, desarrollarlo. No importa — que alguien retome este tema y haga con él lo que quiera. La filosofía, en su función histórica, es esta extracción, casi diría esta traición, del saber del esclavo para conseguir convertirlo en saber de amo.

¿Quiere decir esto que lo que surge, para dominarnos, en forma de ciencia, es el fruto de esta operación? Lejos de precipitarnos, debemos constatar, por el contrario, que no es así, de ningún modo. Aquella sabiduría, aquella *episteme* que conoce todos los recursos, todas las dicotomías, sólo ha alcanzado un saber que podemos designar con el término que le servía al propio Aristóteles para caracterizar al saber del amo, un saber teórico. No en el sentido débil que damos ahora a esta palabra, sino en el sentido muy marcado que tiene la palabra *teoría* en Aristóteles. Singular error. Vuelvo a ello, porque es el punto candente de mi discurso, un punto bisagra. La ciencia sólo nació el día que alguien, en un movimiento de renuncia a este saber, mal adquirido, si puedo decirlo así, extrajo por primera vez la función del sujeto de la relación estricta de S_1 con S_2, me refiero a Descartes. Descartes, tal como creo

que lo puedo articular, de acuerdo con quienes se han ocupado de él, al menos con una parte importante de ellos.

Es conveniente distinguir el momento en que surge este viraje de la tentativa de traspaso del saber del esclavo al amo y el de su reinicio, motivado sólo por cierto modo de plantear en la estructura toda función posible del enunciado en tanto se sostiene únicamente en la articulación del significante. Con esto obtienen ya un pequeño ejemplo de la luz que puede aportarles el tipo de trabajo que les propongo este año. No vayan a creer que todo acaba aquí.

Esto que acabo de adelantarles produce, al mostrarlo, el efecto de desengaño propio de una evidencia, ¿quién puede negar que la filosofía haya sido alguna vez algo distinto que una empresa fascinatoria en beneficio del amo? En el otro extremo tenemos el discurso de Hegel y esa enormidad que llama saber absoluto. ¿Qué puede significar el saber absoluto, si partimos de la definición que me he permitido recordarles como algo primordial en nuestro proceder con respecto al saber?

Puede que empecemos con esto la próxima vez. Al menos será uno de nuestros puntos de partida, puesto que hay otro, no menos importante, y especialmente saludable en razón de los disparates verdaderamente abrumadores que dicen los psicoanalistas sobre el deseo de saber.

Si hay algo que el psicoanálisis debería obligarnos a sostener obstinadamente, es que el deseo de saber no tiene ninguna relación con el saber — a menos, por supuesto, que nos contentemos con esa palabra obscena de transgresión. Distinción radical, que con respecto a la pedagogía tiene las mayores consecuencias — lo que conduce al saber no es el deseo de saber. Lo que conduce al saber es — concédanme un plazo más o menos largo para que lo justifique — el discurso de la histérica.

En efecto, hay que plantearse una pregunta. El amo que produce esta operación de desplazamiento, de transferencia bancaria, del saber del esclavo, ¿tiene acaso ganas de saber? ¿Tiene el deseo de saber? Un verdadero amo, esto es algo que por lo general hemos visto hasta épocas recientes, y cada vez se ve menos, no desea saber nada en absoluto, lo que desea un verdadero amo es que la cosa marche. ¿Para qué quiere saber? Hay cosas más divertidas. ¿Cómo llegó el filósofo a inspirar al amo el deseo de saber? Les dejo en este punto. Es una pequeña provocación. Si alguien lo descubre de aquí a la próxima vez, ya me lo dirá.

26 de noviembre de 1969

COMPLEMENTO

Sesión siguiente: Protesta

Personas que, a títulos diversos, me aman, me han advertido que la protesta está al acecho.

No se dan cuenta de que soy yo quien acecha, también, a la protesta. Y eso por algo que me interesa de forma eminente, para que confirme o invalide este nivel donde yo sitúo la estructura de un discurso.

Acabo de decir *yo*.

Evidentemente, es porque el discurso en cuestión lo veo desde otra parte. Lo veo desde un lugar donde me sitúa otro discurso del cual yo soy efecto. De forma que en este caso da igual decir que este discurso *me* sitúa o *se* sitúa.

En este discurso, lo que importa no es tan sólo que yo pueda cantar mi cancioncita, hacer un buen curso, como suele decirse. Por supuesto, eso no es poca cosa, y hasta el momento no puede decirse que se hayan quedado sin poder tomar apuntes.

Realmente yo no puedo quejarme de que me hayan molestado.

Pero no creo que poner trabas a la continuidad de un curso sea protestar. Sería penoso que tenga que enseñárselo a la mismísima protesta.

En realidad, tan esencial como que yo hable o no tranquilo es el ambiente que respiran quienes me escuchan. En efecto, hablo de algo que señala la entrada en acción de este discurso que no es mío, sino que yo soy, por ceñirme a este término provisional, su efecto.

La semana pasada estuve en Vincennes, donde tal vez creyeron que lo que ocurría no era de mi agrado. En efecto, se había dispuesto que mi venida, tan sólo a título de personaje notorio, sería la oportunidad para producir una obstrucción. ¿Creen que eso puede sorprenderme de algún modo? ¿Es preciso que diga que estaba prevenido de lo que encontré? ¿Y qué contexto tan novedoso creen que puede constituir para mí este incidente, si resulta que esta obstrucción no es cosa de hace cuatro días?

Para empezar por el principio, cuando inicié mi discurso en Sainte-Anne, lo que llamo *el ambiente que respiran mis oyentes* lo constituía entonces una pequeña encuesta cuya periodicidad no conozco, pero que debía de ser mensual, más tarde trimestral. Era un ansioso interrogato-

rio que les hacían, en ese mismo medio en el que yo era un huésped, sobre si mi enseñanza respondía a las garantías propias de una enseñanza médica. Cabía la posibilidad — angustia, temblor — de que mi enseñanza no tuviera las características de una enseñanza médica.

Para el tema que, para empezar, me ocupaba, es decir, por Dios, la crítica de Freud, ¿qué características hubiera podido tener una enseñanza médica? ¿Tal vez debía consistir en algún acto de referencia, no he dicho reverencia, a términos considerados sagrados porque se hallan en el centro, en el corazón de la enseñanza médica? ¿Para que esa enseñanza fuese médica, tenía que indicar que tal vez algún día se le encontrarán a la neurosis causas endocrinas? ¿O tan sólo recordar que hay uno de esos pequeños elementos de los que, sin embargo, no podemos prescindir y que suele llamarse el elemento constitucional? Esto hubiera sido médico.

En suma, como no me entretenía con estas reverencias, cesó la encuesta y se quedaron convencidos de que les había puesto en la triste situación de sufrir, en el corazón de un lugar esencialmente médico, una enseñanza que no lo era.

Fue entonces cuando me hicieron llegar, por medio de personas a través de las cuales, por desgracia, estaban demasiado seguros de que el mensaje a la fuerza me llegaría, puesto que estaban en análisis conmigo, todo lo que pensaban sobre mi público.

Digo esto porque en el público que forman ustedes hoy puedo discernir mejor los rasgos, sus componentes, veo mejor las caras — muchas son familiares, pero me alegro, como me alegro también de que, como puedo constatar, esto se haya aligerado relativamente. La última vez parecía un vagón de metro un poco lleno.

Buena parte de ustedes estaban ya en aquel viejo auditorio antes de seguirme a este lugar al que he tenido que emigrar, y puedo decir que mi audiencia de Sainte-Anne estaba constituida entonces por quienes actualmente son los pilares de la Escuela Freudiana — con eso no quiero decir que no sean gente a toda prueba. Pues sí, por Dios que sólo con ver sus siluetas paseando antes de entrar a escucharme a las doce y media, como siempre, al parecer había quien apreciaba cierta pinta de toxicomanía y homosexualidad. Se podía notar. Eso era, evidentemente, lo que reflejaba el estilo, la forma general, la forma de andar de esos deambuladores.

Esto para que vean que no es cosa de hoy, que mi público arranca — ¿de dónde? eso es precisamente lo que pregunto — por su propia

composición no sé qué efecto de incomodidad. Tuvimos esa experiencia en un lugar que nos dio un cobijo que agradezco, pueden estar seguros, a quienes evocaron el hecho de que duró tanto tiempo. No crean que la observación sobre lo incómodo de mi auditorio partió de instancias accidentales.

Fueron los alumnos de la Escuela Normal, los elementos normalistas, esos principitos de la Universidad, que saben muy bien que no es preciso saber algo para enseñarlo, quienes advirtieron que ocurrían cosas muy curiosas en mi seminario. Sucedía que allí, cuando ustedes fumaban —y ciertamente por este motivo, de vez en cuando, me hice eco de que hubieran podido abstenerse— ocurría algo que nunca he visto en ninguna otra parte, y es que el humo atravesaba el techo de la sala de forma que los elegantes normalistas, que al parecer estaban en las superiores bibliotecas de arriba, no podían respirar.

Son cosas extraordinarias que evidentemente sólo pueden producirse a causa de este público que son ustedes. Hecho cuya importancia les estoy mostrando.

[Entra un bedel]

Yo que dudaba de esta protesta de Vincennes, y aquí la tienen, en todo su esplendor. Este buen hombre es conmovedor.

Todo esto ocurre en una zona que con todo no pierde su significación.

[El bedel apaga las luces y hace desaparecer la pizarra.]

Por muy divertidas que sean estas bromas, debidas a la organización de las altas esferas, levanto la sesión.

10 de diciembre de 1969

EJES DE LA SUBVERSION ANALITICA

II

EL AMO Y LA HISTERICA

Un saber que no se sabe.
La histerización del discurso.
El saber y la verdad.
El medio decir.
Enigma, cita, interpretación.

U	M	H	A
$\frac{S_2}{S_1} \to \frac{a}{\$}$	$\frac{S_1}{\$} \to \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a} \to \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \to \frac{\$}{S_1}$

Estas cuatro fórmulas son útiles para tenerlas aquí como referencia.

Los que asistieron a mi primer seminario pudieron oír el recordatorio de la fórmula de que el significante, a diferencia del signo, es lo que representa a un sujeto para otro significante. Dado que no se dice en ninguna parte que el otro significante sepa nada del asunto, está claro que no se trata de representación, sino de representante.

Por medio de esto creí poder ilustrar, ese mismo día, lo que llamé el discurso del amo.

1

Si podemos ver reducido el discurso del amo a un solo significante, ello implica que representa algo. Llamarlo *algo* es ya decir demasiado — representa *x*, precisamente lo que debe elucidarse en todo este asunto.

En efecto, nada indica cómo impondría el amo su voluntad. Lo que está fuera de duda es que hace falta un consentimiento, y el hecho

de que Hegel no pueda referirse en esta ocasión más que a la muerte como significante del amo absoluto es, por el momento, un signo, signo de que con este pseudo-origen no se resuelve nada. En efecto, para continuar con eso, sólo se demostraría que el amo es el amo si resucitara, es decir, si superara efectivamente la prueba. En cuanto al esclavo, se trata de lo mismo, precisamente ha renunciado a enfrentarse a dicha prueba.

El enigma de la función del amo no se obtiene pues inmediatamente. Indico, porque está en el buen camino — un camino que no tenemos por qué fingir que descubrimos y que no es el de la teoría del inconsciente — que no es evidente que todo saber, por ser saber, se sepa.

Lo que descubrimos en la menor experiencia del psicoanálisis es ciertamente del orden del saber y no del conocimiento o de la representación. Se trata precisamente de algo que une a un significante S_1 con otro significante S_2 en una relación de razón.

Estos términos son bien pulverulentos, diría, si me permiten darle el acento adecuado en esta ocasión, por medio de esta metáfora, al término *saber*.

Sin embargo, la base donde se apoya lo que se sabe, lo que se articula tranquilamente como un pequeño amo, como *yo*, como quien sabe un montón, está en esta relación, y precisamente en la medida que no se sabe.

De todos modos, de vez en cuando se ve que esto se estropea. Se trata de la erupción de toda la fase de lapsus y tropiezos en los que se revela el inconsciente. Pero a la luz de la experiencia psicoanalítica es mucho mejor y va mucho más lejos.

Nos permitimos leer una biografía cuando tenemos medios, cuando contamos con los documentos suficientes para testimoniar sobre lo que cree una vida, el destino que cree haber tenido, paso a paso, incluso a veces de qué modo ha creído concluir dicho destino.

Sin embargo, a la luz de la noción de que no es seguro que un saber se sepa, no parece imposible que podamos leer en qué plano del saber inconsciente se ha producido el trabajo que da como resultado lo que constituye efectivamente la verdad de todo lo que se ha creído ser.

Para operar sobre el esquema del discurso de M mayúscula, digamos que de forma invisible el trabajo esclavo es el que constituye un inconsciente no revelado, la clave de si merece la pena hablar de esa vida. Algo que ha hecho surgir, a partir de verdades, de verdaderas verdades, tantos rodeos, ficciones y errores.

Así pues, la experiencia psicoanalítica pone en el centro, en el banquillo, al saber. Esto, por sí solo, nos impone como un deber una pregunta que no tiene por qué restringir su campo. Por decirlo de una vez, la idea de que de alguna forma o en algún momento, aunque sea como una esperanza en el futuro, el saber pueda constituir una totalidad cerrada, es algo que no había esperado al psicoanálisis para que pudiera parecer dudoso.

Esta puesta en duda fue abordada tal vez en tono menor en el caso de los escépticos, me refiero a los que se dieron este título en la época en que eso constituía una escuela, algo de lo que sólo nos queda una pobre idea. Pero después de todo, si es que vale la pena, ¿qué sabemos? ¿Qué sabemos a partir de lo que nos queda de los escépticos? Tal vez es mejor no juzgar. De su saber sólo tenemos quizá lo que otros fueron capaces de recoger, otros que no sabían el origen de las fórmulas escépticas con su puesta en cuestión radical de todo saber, *a fortiori* de la totalización del saber.

Lo que permite muy bien mostrar el poco alcance que tiene la incidencia de las escuelas es que la idea de que el saber puede constituir una totalidad es, si puede decirse así, inmanente a lo político en tanto tal. Esto hace mucho que se sabe. La idea imaginaria del todo, tal como el cuerpo la proporciona, como algo que se sostiene en la buena forma de la satisfacción, en lo que, en el límite, constituye una esfera, siempre fue utilizada en política, por el partido de los predicadores políticos. ¿Puede haber algo más bello, pero también menos abierto? ¿Puede haber algo más parecido a la clausura de la satisfacción?

Si contra algo debemos luchar cada vez que tropezamos con lo que forma como un nudo en el trabajo del que se trata, el de la puesta a la luz del día por la vía del inconsciente, es contra la colusión de esta imagen con la idea de la satisfacción. Este es el obstáculo, el límite, o mejor dicho, el engorro que hace que no atinemos y que nos quedemos encallados.

Es singular ver que una doctrina tal como la instauró Marx, articulada en función de la lucha, la lucha de clases, no impidió que de ella naciera algo que es, por el momento, el problema que a todos se nos presenta, a saber, el mantenimiento de un discurso del amo.

Ciertamente, ya no tiene la misma estructura que el antiguo, que está instalado en el lugar que se indica, bajo esta M mayúscula. Se instala en el de la izquierda, que tiene la U por sombrero. Les diré por qué. Lo que ocupa el lugar que provisionalmente llamaremos dominan-

te aquí, es esto, S_2, cuya característica es ser, no saber de todo, no estamos en eso, sino todo saber. Entiéndase lo que se sostiene en el hecho de que no es nada más que saber, y que se llama, en el lenguaje corriente, burocracia. No puede decirse que no haya aquí algo problemático.

En mi primera enunciación, la de hace tres semanas, partimos de que el saber, en la primera forma del discurso del amo, es la parte que le corresponde al esclavo. Y creí poder indicarles, sin estar en condiciones de desarrollarlo la última vez a causa de un nimio contratiempo que lamento, que lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el del amo moderno, que llamamos capitalista, es una modificación en el lugar del saber. Creí poder decir incluso que la tradición filosófica tenía su responsabilidad en esta transmutación.

De tal forma que es por haber sido desposeído de algo — antes, por supuesto, de la propiedad comunal — que el proletario puede calificarse con el término de desposeído, justificación tanto de la empresa como del éxito de la Revolución.

¿No se ve que lo que se le restituye no es por fuerza la parte que le corresponde? Efectivamente, la explotación capitalista le frustra de su saber, volviéndolo inútil. Pero el que se le da a cambio en una especie de subversión, es otra cosa, un saber de amo. Por eso no ha hecho más que cambiar de amo.

Lo que queda es ciertamente, en efecto, la esencia del amo, es decir, que no sabe lo que quiere.

He aquí lo que constituye la verdadera estructura del discurso del amo. El esclavo sabe muchas cosas, pero lo que sabe más todavía es qué quiere el amo, aunque éste no lo sepa, lo que suele suceder, porque de otro modo no sería un amo. El esclavo lo sabe, y ésta es su función como esclavo. Por eso la cosa funciona, puesto que sea como sea todo esto ha funcionado durante bastante tiempo.

El hecho de que el todo-saber haya pasado al lugar del amo es algo que, lejos de esclarecer, hace todavía más opaco lo que está en juego, a saber, la verdad. ¿De dónde viene que haya en este lugar un significante de amo? Porque esto es ciertamente el S_2 del amo, que muestra el núcleo de la nueva tiranía del saber. Por eso es imposible que en el curso del movimiento histórico aparezca en este lugar, como tal vez esperábamos, lo que constituye la verdad.

El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, por quienes son, ellos mismos, productos, tan consumibles como los otros. Como suele decirse, *Sociedad de consumo. El material humano,* como se dijo en su momento — y algunos aplaudían, considerándolo un piropo.

Valía la pena señalarlo, puesto que por otra parte lo que ahora nos corresponde es preguntarnos de qué se trata en el acto psicoanalítico.

2

No lo voy a tomar en el mismo plano donde esperaba, hace dos años, poder cerrar el bucle, que permanece inconcluso, del acto en que se funda, se instituye como tal, el psicoanalista. Lo tomaré en el plano de las intervenciones del analista, una vez instaurada la experiencia en sus límites precisos.

Si hay un saber que no se sabe, ya lo he dicho, se instituye en S_2, es decir, lo que llamo el otro significante. Este otro significante no está solo. El vientre del Otro, el A mayúscula, está lleno de ellos. Es este vientre lo que da pie, como un monstruoso caballo de Troya, al fantasma de un saber-totalidad. Sin embargo, está claro que su función implica que algo venga a llamar desde afuera, si no, no puede salir nada. Y Troya nunca será tomada.

¿Qué instituye el analista?

Oigo hablar mucho del discurso del psicoanálisis, como si eso quisiera decir algo. Si caracterizamos un discurso centrándonos en lo que constituye su dominante, hay discurso del analista, lo que no se confunde con el discurso del psicoanalizante, con el discurso que efectivamente se sostiene en la experiencia analítica. Lo que el analista instituye como experiencia analítica, puede decirse simplemente, es la histerización del discurso. Dicho de otra manera, es la introducción estructural, mediante condiciones artificiales, del discurso de la histérica,[1] el que se indica aquí con una H mayúscula.

El año pasado traté de señalarlo, diciendo que este discurso existe y existiría de todos modos, haya o no haya psicoanálisis. Lo dije de una forma gráfica, dándole el soporte más común, fuente para nosotros de

1. *L'hystérique* mantiene la ambigüedad del género. Seguimos optando por el femenino, dado que Lacan lo define en este sentido un poco más adelante (pág. 34).

la mayor experiencia, es decir, el rodeo, el trayecto zigzagueante que es la base del malentendido que constituyen, en la experiencia humana, las relaciones sexuales.

Como disponemos del significante, hay que entenderse, y precisamente por eso no hay quien se entienda. El significante no está hecho para las relaciones sexuales. Desde el momento en que el ser humano habla, estamos perdidos, se acabó esa perfección, armónica, de la copulación, que por otra parte es imposible ver en ningún lugar en la naturaleza. La naturaleza presenta infinitas especies que, en su mayor parte, no copulan de ninguna forma, lo que demuestra hasta qué punto está fuera de las intenciones de la naturaleza formar un todo, una esfera.

En todo caso, una cosa es cierta: si esto le va al hombre más mal que bien, es gracias a un asunto que lo permite, de entrada porque lo hace irresoluble.

Esto es lo que significa el discurso de la histérica, industriosa como es. Al decir *industriosa* hacemos a lo histérico mujer, pero no es su privilegio. Muchos hombres se hacen analizar y, por este sólo hecho, están obligados a pasar por el discurso histérico, porque es la ley, son las reglas del juego. Se trata de saber qué resulta de esto en lo que se refiere a la relación entre hombre y mujer.

Así, vemos que la histérica fabrica, como puede, un hombre — un hombre que está animado por el deseo de saber.

Planteé esta cuestión en mi último seminario. Constatamos que históricamente el amo frustró lentamente al esclavo de su saber, para hacer de éste un saber de amo. Pero lo misterioso es cómo llegó a desearlo. Créanme, podía prescindir del deseo, puesto que el esclavo le colmaba antes incluso de que supiera qué podía desear.

Mis reflexiones se hubieran dirigido hacia aquí la última vez, de no haber surgido de lo real esa cosa encantadora — me dicen que es lo real de la descolonización. Se ve que era un hospitalizado, de nuestros refuerzos en la antigua Argelia, que está colocado aquí. Como ven, una bromita encantadora gracias a la cual no sabré, al menos por un tiempo, puesto que debo seguir avanzando, qué parentesco establezco entre el discurso filosófico y el discurso de la histérica, ya que parece que fue el discurso filosófico el que animó al amo con el deseo de saber. ¿Donde está aquí la histeria en cuestión? Aquí hay un dominio que no vamos a desflorar. Si alguno gusta de adelantarse al orador con el pensamiento, tendrá ocasión de ejercer su talento. Les aseguro que el camino me parece prometedor.

De cualquier modo, para dar una fórmula más amplia, que la localice no sólo en el plano de la relación hombre-mujer, digamos que si nos limitamos a leer lo que inscribo aquí con el discurso de la histérica, no siempre sabemos qué es esta $\$$. Pero si se trata de su discurso y este discurso es lo que hace que haya un hombre animado por el deseo de saber, ¿qué es lo que se trata de saber? Qué valor tiene esta misma persona que habla. Puesto que, en tanto objeto *a*, ella es la caída, la caída del efecto de discurso, siempre fracturado en algún sitio.

Lo que la histérica quiere, en el límite, que se sepa, es que el lenguaje no alcanza a dar la amplitud de lo que ella, como mujer, puede desplegar con respecto al goce. Pero lo que le importa a la histérica no es esto. Lo que le importa, es que el otro que se llama hombre sepa en qué objeto precioso se convierte ella en este contexto de discurso.

¿No es esto, después de todo, el fondo mismo de la experiencia analítica, si digo que da al otro como sujeto el lugar dominante en el discurso de la histérica, histeriza su discurso, hace de él este sujeto a quien se le pide que abandone toda referencia más allá de los cuatro muros que le rodean y produzca significantes que constituyen esa asociación libre, para decirlo todo, dueña del campo?

Decir cualquier cosa, ¿adónde podría conducir, si no estuviera determinado que nada, en la salida al azar de los significantes, por el hecho de que se trata de significantes, deja de relacionarse con ese saber que no se sabe y que es verdaderamente lo que trabaja?

Sólo que no hay ninguna razón para que no sepa un poco más. Si el analista no toma la palabra, ¿qué puede resultar de esta copiosa producción de S_1? Ciertamente muchas cosas.

El analista que escucha puede registrar muchas cosas. Con lo que un contemporáneo medio puede enunciar, si no pone ningún reparo, puede obtenerse el equivalente de una pequeña enciclopedia. Eso, si se registrara, proporcionaría muchas claves. Después podría construirse, se podría hacer una pequeña máquina electrónica. Esta es, por otra parte, la idea que pueden tener algunos — construyen la máquina electrónica gracias a la cual el analista no tendría más que sacar un ticket para dar la respuesta.

Veamos qué está en juego aquí en el discurso del analista. El, el analista, es el amo. ¿Bajo qué forma? Esto tendré que reservarlo para nuestros próximos encuentros. ¿Por qué bajo la forma *a*?

De su lado hay S_2, hay saber, ya sea que obtenga este saber escuchando a su analizando, o que se trate de saber ya adquirido, registrable, lo que hasta cierto punto se puede reducir al saber hacer analítico.

Sólo que, y esto es lo que hay que entender de este esquema — ya se indicó al poner S_2, en el discurso del amo, en el lugar del esclavo, y al ponerlo luego, en el discurso del amo modernizado, en el lugar del amo —, no se trata del mismo saber.

Aquí, en el discurso de más a la derecha, ¿en qué lugar está? En el lugar que Hegel, el más sublime de los histéricos, nos designa, en el discurso del amo, como el de la verdad.

No puede decirse, en efecto, que la *Fenomenología del espíritu* consista en partir del *Selbstbewusstsein*, pretendidamente captado en el nivel más inmediato de la sensación, que implica que todo saber se sabe desde el principio. ¿Para qué tanta fenomenología si sólo se tratara de eso?

Pero lo que llamo la histeria de este discurso se debe precisamente a que elude la distinción que permitiría ver que incluso si alguna vez esta máquina histórica, que de hecho no es más que el desarrollo de las escuelas, alcanzara el saber absoluto, sería tan sólo para mostrar la anulación, el fracaso, el desvanecimiento al final de lo único que motiva la función del saber, su dialéctica con el goce. El saber absoluto sería, pura y simplemente, la anulación de este término. Quienquiera que estudie en detalle el texto de la *Fenomenología* no puede albergar la menor duda.

¿Qué nos aporta ahora la posición de S_2 en el lugar de la verdad?

3

¿Qué es la verdad como saber? Viene al caso decirlo así — ¿cómo saber sin saber?

Es un enigma. Esta es la respuesta — es un enigma — entre otros ejemplos. Voy a darles un segundo ejemplo.

Los dos tienen la misma característica, propia de la verdad — la verdad sólo puede decirse a medias. Nuestra querida verdad que sale del pozo de la imaginería de Epinal,[2] no es más que un cuerpo.

En Italia, en una de las conferencias que me pidieron, no sé por qué, y a la que hice frente de forma mediocre, lo sé, mencioné a la Quimera, en la que se encarna con precisión el carácter original del discurso de la histérica. Y la Quimera le plantea un enigma al hombre Edipo, quien tal vez tenía ya un complejo, pero no por cierto el que lleva su nombre. El le responde de determinada manera y así es como se convierte en Edipo.

Hubiera podido haber muchas otras respuestas a lo que le preguntó la Quimera. Por ejemplo, hubiera podido decir: *Dos patas, tres patas, cuatro patas, es el esquema de Lacan.* Eso hubiera producido un resultado muy distinto. O hubiera podido decir también: *Es un hombre, un hombre que es un bebé. Siendo bebé, empezó a cuatro patas. Cuando va sobre dos, vuelve a usar una tercera y, al instante, se mete como una bala en el vientre de su madre.* Esto es en efecto lo que se llama, con razón, el complejo de Edipo.

Me parece que ya ven lo que quiere decir aquí la función del enigma — es un decir a medias, del mismo modo que la Quimera aparece como un medio cuerpo, salvo cuando se le da la solución, entonces desaparece por completo.

Un saber en tanto verdad — esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación.

Si he insistido tanto en la diferencia de nivel entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiera sentido la función del enigma. El enigma es probablemente esto, una enunciación. Dejo a su cargo que la conviertan en un enunciado. Apáñenselas como puedan — como hizo Edipo —, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de esto.

Pero hay otra cosa en la que no se suele pensar, que a veces he tocado por encima, como quien hace cosquillas, de vez en cuando, pero que a decir verdad me concernía lo bastante como para que no me resultara cómodo hablar de ello a mis anchas. Se llama la cita.

¿En qué consiste la cita? En el curso de un texto en el que van ustedes avanzando más o menos bien, si se sitúan en el lugar oportuno en la lucha social, de repente citan ustedes a Marx y añaden: *Marx dijo.* Si eres analista, citas a Freud y pones: *Freud dijo*, es algo capital.

El enigma es la enunciación — con el enunciado, espabílense. La cita es: yo planteo el enunciado, y el resto, es el sólido apoyo que ustedes encuentran en el nombre del autor, cuya carga les endoso. Así está muy bien, y eso no tiene nada que ver con la condición más o menos vacilante de la función del autor.

Cuando se cita a Marx o a Freud — si he elegido estos dos nombres no es al azar —, es en función de la participación de un lector su-

2. Localidad francesa donde se elabora un tipo característico de cerámica muy popular.

puesto en un discurso. A su manera, la cita es también un medio decir. Es un enunciado del que os indican que sólo puede admitirse en la medida que ya participáis de cierto discurso, estructurado, del nivel de las estructuras fundamentales que están aquí en la pizarra. Este es el único punto que hace que la cita — ¿acaso podía explicarlo antes? —, el hecho de que se cite o no a un autor, pueda tener, en segundo grado, su importancia. Voy a hacer que lo entiendan y espero que no lo tomen a mal, porque se trata de un ejemplo familiar.

Supongan que en un segundo tiempo se cita una frase indicando de dónde es, el nombre de su autor, por ejemplo el señor Ricœur. Supongan que se cita la misma frase y que la ponen a mi nombre. No puede tener el mismo sentido en los dos casos. Con esto espero hacerles notar a qué llamo yo una cita.

Pues bien, estos dos registros, en la medida en que participan del medio decir, constituyen el medio — y, si puede decirse, el título — con el que interviene la interpretación.

La interpretación — quienes la usan se dan cuenta — se establece a menudo por medio del enigma. Enigma recogido, en la medida de lo posible, en la trama del discurso del psicoanalizante y que uno, el intérprete, no puede de ningún modo completar por sí mismo, no puede, sin mentir, considerarlo como algo efectivamente manifestado. Cita, por otra parte, tomada a veces del mismo texto, de tal enunciado. Así es que puede pasar por algo efectivamente manifestado, sólo con que se le adjunte todo el contexto. Pero entonces uno apela a su autor.

Lo chocante, en efecto, en esta institución del discurso analítico que es el resorte de la transferencia, no es, como algunos creen habérmelo escuchado, que sea el analista quien está situado en función del sujeto supuesto saber. Si se da la palabra con tal libertad al analizante — así es precisamente como recibe esta libertad —, es porque se le reconoce que puede hablar como un amo, es decir, como un pavo, pero eso no dará tan buenos resultados como en el caso de un verdadero amo, que supuestamente nos conduciría a un saber — un saber del que se hace prenda, rehén, quien acepta de antemano ser el producto de las cogitaciones del psicoanalizante, o sea, el psicoanalista — en la medida en que, como tal producto, está destinado finalmente a ser perdido, a ser eliminado del proceso.

¿Qué significa que pueda asumir este lugar que, en el discurso del amo, es el del amo? En el simple funcionamiento de las relaciones

del amo y el esclavo queda claro ya que el deseo del amo es el deseo del Otro, puesto que es el deseo prevenido por el esclavo.

Otra cuestión es saber qué lugar ocupa el analista para desencadenar el movimiento de investidura del sujeto supuesto saber — sujeto que, si se lo reconoce como tal, es fecundo de antemano en lo que se llama transferencia.

Ciertamente, es demasiado fácil ver pasar por aquí la sombra de una satisfacción de ser reconocido. Lo esencial no es esto, si se le supone, al sujeto, saber en qué hace más que la histérica, que es la verdad de su conducta, pero de ningún modo su ser mismo.

Por su parte el analista se hace causa del deseo del analizante. ¿Qué significa esta rareza? ¿Tenemos que considerarla como un accidente, una emergencia histórica, aparecida por primera vez en el mundo?

Anticipándome a la continuación de una vía que tal vez nos llevará a dar un largo rodeo, les señalaré tan sólo que su función ya se había manifestado, y si Freud recurría preferentemente a tantos presocráticos, a Empédocles entre otros, no era sin motivo.

Como sé que a las dos este anfiteatro está ocupado, desde ahora acabaré, como hago hoy, a las dos menos cuarto. Les convoco a ustedes para el segundo miércoles de enero.

17 de diciembre de 1969

III

SABER, MEDIO DE GOCE

Cómo me traducen.
Dominantes y hechos de estructura.
Repetición y goce.
La producción de la entropía.
La verdad es la impotencia.

U	M	H	A
$\dfrac{S_2}{S_1} \rightarrow \dfrac{a}{\$}$	$\dfrac{S_1}{\$} \rightarrow \dfrac{S_2}{a}$	$\dfrac{\$}{a} \rightarrow \dfrac{S_1}{S_2}$	$\dfrac{a}{S_2} \rightarrow \dfrac{\$}{S_1}$

Me han puesto tiza roja, muy roja. Rojo sobre negro, no parece evidente que sea legible.

Estas fórmulas no son nuevas, puesto que ya las escribí en la pizarra la última vez.

Es útil presentarlas aquí — por simples que sean, tan simples de deducir una de otra porque sólo es una permutación circular, con términos que permanecen en el mismo orden —, pues está demostrado que nuestras capacidades de representación mental no son tantas que puedan prescindir del hecho de que esto esté o no escrito en la pizarra.

Continuaremos pues con lo que hago aquí, un aquí que siempre es la misma hora, aquí o en otra parte, el miércoles a las doce desde hace diecisiete años.

Vale la pena que lo recuerde en este momento en que todo el mundo se alegra de entrar en una nueva década. En cuanto a mí, esto sería más bien una ocasión para volverme hacia lo que me dio la precedente.

1

Hace diez años, dos alumnos míos presentaban algo que tenía algún parecido con las tesis lacanianas con el título *L'Inconscient, une étude psychanalytique.*

Esto ocurría por lo que se puede llamar un acto principesco. El príncipe es el único que es capaz de un acto liberal, entendiendo por acto liberal un acto arbitrario, admitiendo igualmente que arbitrario quiere decir que no está obligado por ninguna necesidad. Ninguna necesidad acuciaba, ni en un sentido ni en otro, al príncipe, a mi amigo Henri Ey, que puso en el orden del día de cierto congreso, el de Bonneval, *El inconsciente,* y confió su redacción, al menos en parte, a dos de mis alumnos.

De algún modo, este trabajo da fe. Realmente, no sin razón. Da fe de la forma en que ellos, mis alumnos, creyeron que podían hacer entender algo en lo que yo estaba avanzando, sobre un tema interesante, porque se trataba nada menos que del inconsciente, es decir el punto desde donde, en un principio, mi enseñanza alzó el vuelo — hacerlo entender en el seno de cierto grupo.

Este grupo se había distinguido por dar una consigna en relación con lo que yo enunciaba. El interés que se tomaban se había manifestado, en efecto, por algo que recientemente he traducido, en un pequeño prefacio, como un *prohibido a los menores de 50 años.* Estábamos en 1960, no lo olvidemos, y nos hallábamos lejos — ¿estamos más cerca ahora?, ésta es la cuestión — de cualquier oposición a una autoridad, entre otras, la del saber. De forma que esta prohibición, proferida en términos curiosos — uno de ellos la hizo comparable con una especie de monopolio, un monopolio de saber —, esta prohibición fue respetada, pura y simplemente.

Tal era el trabajo que se proponía a quienes quisieron encargarse de él, era tener que hacer oír a los oídos en cuestión algo propiamente inaudito.

¿Cómo lo hicieron? No es demasiado tarde para que lo puntualice, porque tampoco se trataba de que lo hiciera entonces, puesto que ya era bastante ver cómo eso hacía su entrada para oídos totalmente desprevenidos, que no habían recibido nada de lo que yo había podido articular desde hacía entonces siete años. No era el momento, evidentemente, de aportar cualquier cosa que diera a entender que yo tenía algo

que criticar, frente a quienes se libraban a ese trabajo de allanamiento. Por otra parte, además, había allí muchos elementos excelentes.

Este punto viene aquí a propósito de una tesis, tesis reciente, que esta vez se produce en la frontera del área francófona, donde luchan valientemente por mantener sus derechos. En Lovaina es donde se hace una tesis sobre lo que llaman, tal vez impropiamente, mi obra.

Esta tesis es, no lo olvidemos, una tesis universitaria, y lo menos que se evidencia es que mi obra se presta mal a esto. Por eso no me parece desfavorable para el progreso de un tema de tesis universitaria como éste, que sitúe lo que de universitario también pudo contribuir a ser el vehículo de dicha obra, siempre entre comillas. Por lo mismo se pone ahí de relieve a uno de los autores del informe de Bonneval, y de tal forma que no he podido dejar de señalar en mi prefacio que debe distinguirse entre la eventual traducción de lo que enuncia y lo que, estrictamente hablando, he dicho yo.

En este pequeño prefacio que di para esta tesis que se editará en Bruselas — es evidente que un prefacio mío le da alas — me veo obligado a señalar — es su única utilidad — que no es lo mismo decir que el inconsciente es la condición del lenguaje que decir que el lenguaje es la condición del inconsciente.

Lo que yo digo es que el lenguaje es la condición del inconsciente. Las formas de traducirlo se deben a razones que, ciertamente, podrían, en sus mínimos detalles, ser estimuladas por motivos estrictamente universitario — esto nos llevaría lejos, y tal vez este año les llevará bastante lejos. De estrictos motivos universitarios se desprende, digo yo, que la persona que me traduce, al estar formada en el estilo, la forma de imposición del discurso universitario, no puede evitar, crea o no crea estar haciendo un comentario, invertir mi fórmula, es decir, darle un alcance, es preciso decirlo, estrictamente contrario a la verdad, sin ninguna homología incluso con lo que yo expongo.

Con toda seguridad, la dificultad propia de mi traducción al lenguaje universitario recaerá por otra parte sobre todos aquellos que, del modo que sea, lo intenten, y realmente el autor de la tesis a la que me refiero poseía los mejores títulos, animado como estaba por una inmensa buena voluntad. Esta tesis que va a publicarse entonces en Bruselas no tiene por todo ello menos valor, valor de ejemplo por sí misma, su valor de ejemplo también por la distorsión que promueve, distorsión en cierto modo obligada, al traducir al discurso universitario algo que tiene sus propias leyes.

Estas leyes, tengo que trazarlas. Pretenden ofrecer al menos las condiciones de un discurso propiamente analítico. Por supuesto, esto se somete también al hecho de que, como lo hice notar el año pasado, lo esté enunciando aquí subido a una tribuna, lo que supone en efecto un riesgo de error, un elemento de refracción, que hace que ceda en algunos puntos a los embates del discurso universitario. Aquí hay algo que revela una situación profundamente en falso.

Claro que yo no me identifico, en absoluto, con una posición determinada. Les aseguro que cada vez que vengo aquí como portador de la palabra, para mí no se trata de ningún modo de que tenga que decirles algo, sea lo que sea, o de un *¡A ver qué les digo esta vez!* A este respecto, no tengo ningún papel que desempeñar, en el sentido en que la función de quien enseña es del orden del rol, de sostener un lugar que es, incontestablemente, cierto lugar de prestigio. Lo que les pido no es esto, sino más bien como una puesta en orden que me impone que tenga que someter ese abrir camino a esta prueba. Sin duda eludiría esta puesta en orden, como haría cualquiera, ante un mar de orejas entre las que tal vez haya un par que sean críticas, al tener que dar cuenta, con esta temible posibilidad, de lo que constituye mi forma de proceder en relación con el hecho de que hay psicoanalista.

Esta es mi situación. El carácter de esta situación no ha sido establecido propiamente hasta ahora de forma conveniente, salvo imitando, salvo incitando, emulando, a muchas otras situaciones establecidas. Dado el caso eso conduce a prácticas timoratas de selección, a cierta identificación con una figura, a una forma de comportarse, incluso a un tipo humano que no parece de ningún modo obligatorio, también a un ritual, incluso a alguna otra medida que en tiempos mejores, en viejos tiempos, comparé con las propias de una autoescuela, sin suscitar por otra parte las protestas de nadie. Hubo incluso alguien cercano de entre mis alumnos de entonces que me hizo observar que eso era, en verdad, lo que deseaba cualquiera que se metía en la carrera universitaria — recibir como en la autoescuela el permiso de conducir, siguiendo caminos establecidos y con el mismo tipo de examen.

Es realmente notable — quiero decir digno de ser observado — que, después de diez años, llego con todo a articular esta posición del psicoanalista de una forma que es la que llamo su discurso, digamos su discurso hipotético, ya que de todos modos es lo que propongo este año para su examen. A saber, ¿qué es de la estructura de este discurso?

2

La posición del psicoanalista, llego a articularla de la siguiente forma. Digo que esencialmente está hecha del objeto *a*.

En la articulación que hago de lo que es estructura del discurso, en tanto nos interesa y, digamos, tomada al nivel radical al que nos conduce en lo que al discurso psicoanalítico se refiere, esta posición es, sustancialmente, la del objeto *a*, en tanto este objeto *a* designa de forma precisa lo que se presenta, de los efectos del discurso, como más opaco, desconocido desde hace mucho tiempo y, sin embargo, esencial. Se trata del efecto de discurso que es efecto de rechazo. Enseguida trataré de apuntar su lugar y su función.

Esto es pues, sustancialmente, lo que se refiere a la posición del psicoanalista. En su caso este objeto se distingue también de otra manera por ocupar el lugar desde donde el discurso se ordena, desde donde se emite, la dominante, si puedo decirlo así.

Advertirán ustedes la reserva que hay en este empleo. Decir *la dominante* quiere decir exactamente con qué designo al fin y al cabo, para distinguirlas, cada una de las estructuras de estos discursos, con nombres distintos, del universitario, del amo, de la histérica y del analista, según las distintas posiciones de estos términos radicales. Digamos que, a falta de poder dar enseguida a este término otro valor, llamo dominante a lo que me sirve para nombrar estos discursos.

Esta palabra, dominante, no implica predominio, en el sentido de que este predominio especifique, lo que no es seguro, al discurso del amo. Digamos que se pueden atribuir, por ejemplo, según los discursos, substancias distintas a esta dominante.

Tomemos la dominante del discurso del amo, cuyo lugar ocupa S_1. Si la llamásemos *la ley*, estaríamos haciendo algo que tiene todo su valor subjetivo y que no dejaría de abrir la puerta a cierta cantidad de interesantes impresiones. Por ejemplo, con toda seguridad, la ley — entendamos la ley como ley articulada, entre cuyos muros habitamos y que constituye el derecho — no debe ser considerada como homónima de lo que puede enunciarse en otros casos como justicia. Por el contrario, la ambigüedad, el hábito que recubre a esta ley al autorizarse en la justicia, en este punto es donde nuestro discurso puede hacer sentir dónde están los verdaderos resortes, me refiero a los que permiten esa ambigüedad, resortes que hacen que la ley sea algo que está, de entrada

y ante todo, inscrito en la estructura. No hay treinta y seis formas de hacer leyes, estén o no animadas por las buenas intenciones o la inspiración de la justicia, puesto que tal vez hay leyes de estructura que hacen que la ley sea siempre la ley que está en ese lugar que llamo dominante en el discurso del amo.

En el discurso de la histérica, está claro que esta dominante la vemos aparecer bajo la forma del síntoma. El discurso de la histérica se sitúa y se ordena alrededor del síntoma.

Es el momento oportuno para lanzar una idea. Si este lugar sigue siendo el mismo y, en este discurso, es el del síntoma, eso nos llevará a preguntarnos si ese mismo lugar es el del síntoma cuando opera en otro discurso. Eso es lo que vemos, en efecto, en nuestra época — la ley puesta en cuestión como síntoma. Y para dar razón de esto no basta con decir que eso se evidencia en nuestros días.

Hace un momento he dicho de qué modo puede estar ocupado este mismo lugar dominante cuando se trata del analista. El analista por su parte tiene que representar aquí, de algún modo, el efecto de rechazo del discurso, es decir, el objeto *a*.

¿Significa esto que nos será fácil igualmente caracterizar el lugar llamado dominante en el caso del discurso universitario? ¿Qué otro nombre darle, que entre en esta especie de equivalencia que acabamos de plantear que existe, al menos como pregunta, entre la ley, el síntoma e incluso el rechazo en tanto éste es el lugar al que está destinado el analista en el acto psicoanalítico?

Nuestra dificultad al tratar de responder sobre aquello que constituye la esencia, la dominante, del discurso universitario, debe ponernos sobre aviso precisamente en lo que se refiere a nuestra investigación, ya que lo que estoy trazando ante ustedes son las vías en torno a las que, cuando me planteo interrogantes, vaga erráticamente mi pensamiento antes de encontrar los puntos seguros. Entonces se nos podría ocurrir la idea de buscar, para designar al menos un lugar, qué es lo que nos parece seguro en cada uno estos discursos, tan seguro como es el síntoma en el caso de la histérica.

Ya les hice ver que, en el discurso del amo, el *a* es identificable precisamente con lo que produjo una mente estudiosa, la de Marx, o sea lo que constituía, simbólica y realmente, la función de la plusvalía. Así, ya tendríamos dos términos, y a partir de ahí sólo nos quedaría tal vez modificarlos ligeramente, dar una mejor traducción para transponerlos a los otros registros. Entonces surge la siguiente sugerencia — ya que

hay cuatro lugares por caracterizar, tal vez cada una de estas cuatro permutaciones podría proporcionarnos, en sí misma, el lugar más relevante, para dar así un paso en un orden de descubrimiento que es lo que se llama, ni más ni menos, la estructura.

Esta idea, si la ponen a prueba de la forma que sea, hará palpable para ustedes algo que tal vez no advertían en primera instancia.

Con independencia de este lugar del que les sugería que puede ser el que nos interesa, traten, en cada una de estas — llamémoslo así — figuras del discurso, de obligarse simplemente a elegir un lugar distinto, definido en función de los términos *arriba, abajo, a la derecha, a la izquierda.* Comoquiera que lo hagan, no conseguirán que cada uno de estos lugares sea ocupado por una letra distinta.

A la inversa, como regla de juego, traten de elegir en cada una de estas cuatro fórmulas una letra distinta. No conseguirán que cada una de estas letras ocupe un lugar distinto.

Hagan la prueba. Es muy fácil hacerlo con un papel, como cuando emplean una de esas pequeñas tablas que se llaman matrices. Con tan pocas combinaciones, el ejemplo dibujado permite ilustrar inmediatamente la cosa de forma perfectamente evidente.

Hay aquí cierto enlace significante que podemos plantear como algo del todo radical. Este simple hecho nos permite ilustrar qué es la estructura. Si planteamos la formalización del discurso y, en el interior de esta formalización, nos damos ciertas reglas destinadas a ponerla a prueba, encontramos un elemento de imposibilidad. Esto se halla en la base, en la raíz, de lo que es un hecho de estructura.

Y de la estructura, esto es lo que nos interesa en la experiencia analítica.Y no porque estemos aquí ya en un nivel elevado de elaboración, al menos por sus pretensiones, sino desde el punto de partida.

3

¿Por qué nos restringimos a este manejo del significante y su eventual articulación? Se trata de algo que está en los mismos datos del psicoanálisis.

Quiero decir que se encuentra en lo que se le manifestó a un espíritu tan poco introducido en esta clase de elaboraciones como podía ser-

lo un Freud, teniendo en cuenta su formación, que conocemos, del tipo de las ciencias parafísicas, fisiología armada con los primeros pasos de la física y, especialmente, de la termodinámica.

Lo que Freud se vio llevado a formular, en un segundo tiempo en su enunciación, al seguir la vena, el hilo de su experiencia, es más importante todavía, puesto que después de todo nada parecía imponerlo en el primer tiempo, el de la articulación del inconsciente.

El inconsciente permite situar el deseo, éste es el primer sentido del paso que da Freud, ya por entero, no sólo supuesto, sino propiamente articulado y desarrollado en la *Traumdeutung*. Cuando ya ha obtenido esto, entonces, en un segundo tiempo, el que inaugura *Más allá del principio del placer*, dice que tenemos que tener en cuenta esa función llamada, ¿cómo?, repetición.

¿Qué es la repetición? Leamos el texto de Freud y veamos lo que articula.

Lo que precisa de la repetición es el goce, término que le corresponde en propiedad. En la medida que hay búsqueda de goce en tanto repetición, se produce lo que está en juego en ese paso, ese salto freudiano — lo que nos interesa como repetición y que se inscribe por una dialéctica del goce, es propiamente lo que va contra la vida. Si Freud se ve, de algún modo, obligado, por la misma estructura del discurso, a articular el instinto de muerte, es en relación con la repetición.

Hipérbole, extrapolación fabulosa y, a decir verdad, escandalosa, para quienquiera que tome al pie de la letra la identificación del inconsciente con el instinto. Es que la repetición no es sólo función de los ciclos que lleva en sí la vida, ciclos de la necesidad y la satisfacción, sino de algo distinto, un ciclo que supone la desaparición de esa vida como tal y que es el retorno a lo inanimado.

Lo inanimado. Punto de fuga, punto ideal, punto fuera del plano, pero cuyo sentido capta el análisis estructural. Queda perfectamente indicado en lo que constituye el goce.

Basta con partir del principio del placer, que no es más que el principio de la menor tensión, de la tensión mínima que debe mantenerse para que subsista la vida. Esto demuestra que en sí mismo el goce la desborda y que el principio del placer mantiene el límite en lo que al goce se refiere.

Como todo nos lo indica en los hechos, la experiencia, la clínica, la repetición se funda en un retorno del goce. Y lo que el propio Freud articula en este sentido es que, en esta misma repetición, se produce algo que es un defecto, un fracaso.

En su momento apunté aquí el parentesco que esto tiene con los enunciados de Kierkegaard. Por el hecho mismo de que sea algo expresamente como tal repetido, por el hecho de que está marcado por la repetición, lo que se repite no puede estar más que en posición de pérdida con respecto a lo que es repetido. Pérdida de lo que quieran, pérdida de velocidad — hay alguna pérdida. En relación con esta pérdida, desde el origen, desde esta articulación que estoy resumiendo ahora, Freud insiste, en la misma repetición hay una mengua de goce.

Así se origina en el discurso freudiano la función del objeto perdido. Y ni siquiera es necesario recordar que todo el texto de Freud gira expresamente en torno al masoquismo, concebido únicamente en esta dimensión de búsqueda de aquel goce ruinoso.

Y ahora viene lo que aporta Lacan. Se refiere a esta repetición, esta identificación del goce. En este punto, tomo algo prestado del texto de Freud, dándole un sentido que éste no indica, la función del rasgo unario, es decir, la forma más simple de la marca, que es el origen del significante propiamente dicho. Y aquí les adelanto — cosa que no se ve en el texto de Freud, pero que el psicoanalista no puede dejar de lado, evitar o rechazar — que todo lo que a nosotros, analistas, nos interesa como saber se origina en el rasgo unario.

En efecto, el psicoanálisis se origina en un vuelco por el cual el saber se purifica, si puedo decirlo así, de todo lo que puede confundirlo con un saber natural tomándolo por un no sé qué que supuestamente nos guiaría en el mundo circundante, con la ayuda de no sé qué papilas que habría en nosotros y que sabrían orientarse de forma innata.

No es que no haya nada parecido. Cuando un sabio psicólogo escribe en nuestros días — quiero decir que no hace tanto tiempo, cuarenta o cincuenta años — algo llamado *La sensación, guía de la vida*, no está diciendo nada absurdo, por supuesto. Pero si puede enunciarlo así, es precisamente porque toda la evolución de una ciencia nos hace ver que no hay ninguna connaturalidad de esta sensación con respecto de la aprehensión de un pretendido mundo que puede surgir por medio de ella. Si la elaboración propiamente científica, la indagación de los sentidos de la vista, del oído incluso, nos demuestran algo, no es más que algo que debemos recibir tal y como es, exactamente con el mismo coeficiente de facticidad con el que se presenta. Entre las vibraciones luminosas hay un ultravioleta del que no tenemos ninguna percepción. ¿Y por qué no la tenemos? En el otro extremo, con el infrarrojo, sucede

lo mismo. Otro tanto ocurre con el oído — hay sonidos que ya no oímos, y no se ve por qué eso se acaba ahí y no más allá.

En realidad, si lo vemos de esta manera, lo único que puede captarse es que hay filtros y que nos las arreglamos con estos filtros. La función, dicen, crea el órgano. Por el contrario, nos servimos del órgano como podemos.

Eso sobre lo que ha querido razonar, en relación con los mecanismos del pensamiento, toda una filosofía tradicional que trabajó en la dirección que ustedes conocen, mediante la descripción de lo que se produce en el nivel de la abstracción, de la generalización, edificando esto sobre una especie de reducción, de filtrado, de una sensación que se considera basal — *Nihil fuerit in intellectu quid*, etc. —, este sujeto, este sujeto deductible como sujeto del conocimiento, este sujeto que se puede construir de una forma que ahora nos parece tan artificial, a través de aparatos u órganos vitales de los que, en efecto, no se ve cómo podríamos prescindir, ¿se trata de esto en la articulación significante? articulación en la que pueden empezar a intervenir esos primeros términos que se deletrean, esos que desplegamos aquí, esos términos, los más elementales, que anudan, como ya he dicho, un significante con otro significante, y que tienen efectos, por el hecho de que en su definición este significante sólo es manejable si eso tiene sentido, que representa a un sujeto, un sujeto y ninguna otra cosa, para otro significante. No, no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante.

No hay forma de evitar esta fórmula extraordinariamente reducida que dice que debajo hay algo. Pero precisamente no podemos designar este algo con ningún término. No puede ser un *etwas*, es simplemente un debajo, un sujeto, un ὑποκείμενον. Incluso a un pensamiento tan aplicado a la contemplación de las exigencias, primarias y no construidas, de la idea de conocimiento, me refiero al pensamiento de Aristóteles, el solo acceso a la lógica, el hecho de introducirla en el circuito del saber, le impone distinguir severamente el ὑποκείμενον de cualquier οὐσία en sí misma, de cualquier esencia.

Así, el significante se articula representando a un sujeto ante otro significante. De aquí es de donde partimos para dar sentido a esa repetición inaugural en tanto repetición que apunta al goce.

El saber, en cierto nivel, está dominado, articulado por necesidades puramente formales, necesidades de la escritura, lo que en nuestros días conduce a cierto tipo de lógica. Ahora bien, este saber al que podemos

conceder el apoyo de una experiencia que es la lógica moderna, ante todo manejo de la escritura, este tipo de saber es el mismo que está en juego cuando se trata de medir la incidencia de la repetición en la clínica analítica. En otros términos, el saber que más depurado nos parece, aunque está bien claro que no podemos obtenerlo de ninguna forma por depuración a partir del empirismo, es ese mismo saber el que se encuentra introducido desde el origen.

Este saber muestra aquí su raíz en el hecho de que, en la repetición, y para empezar bajo la forma del rasgo unario, resulta ser el medio del goce — del goce precisamente en tanto supera los límites impuestos, bajo el término de placer, a las tensiones usuales de la vida.

Lo que se manifiesta con este formalismo, para seguir a Lacan, es, como acabamos de decir, que hay pérdida de goce. Y la función del objeto perdido, lo que yo llamo el objeto *a*, surge en el lugar de esta pérdida que introduce la repetición. ¿Qué nos impone todo esto, sino la fórmula de que, en el nivel más elemental, el de la imposición del rasgo unario, el saber que trabaja produce, digamos, una entropía?

Esto se escribe con *e, n, t.* Pueden escribirlo con *a, n, t* — sería un bonito juego de palabras.

No es para sorprendernos. ¿No saben ustedes que la energética no es nada más, por mucho que crean los corazones ingenuos de los ingenieros, que la aplicación sobre el mundo de la red de los significantes?

Les desafío a que comprueben que bajar 500 metros sobre sus espaldas un peso de 80 kilos y, una vez que lo han bajado, volver a subirlo 500 metros, da cero, ningún trabajo. Hagan la prueba, pónganse manos a la obra, verán como comprueban lo contrario. Pero si aplican ahí los significantes, es decir, si entran en la vía de la energética, es absolutamente cierto que no ha habido ningún trabajo.

Cuando el significante se introduce como aparato del goce, no tenemos pues que sorprendernos al ver aparecer algo que tiene relación con la entropía, puesto que se definió la entropía precisamente cuando se empezó a aplicar este aparato de significantes sobre la sonda física.

No crean que bromeo. Cuando construyen ustedes una fábrica, en cualquier lugar, naturalmente recogen energía, pueden incluso acumularla. Pues bien, los aparatos que intervienen para hacer funcionar esa especie de turbinas y para que pueda enlatarse la energía, se fabrican con esta misma lógica de la que estoy hablando, es decir, la función del significante. Hoy día, una máquina no tiene nada que ver con una herramienta. No hay ninguna genealogía desde la pala hasta la turbina.

La prueba está en que puede uno, legítimamente, llamar máquina a un pequeño dibujo hecho sobre este papel. Con poca cosa basta. Bastaría con tener una tinta que fuera conductora para que esto fuese una máquina muy eficaz. ¿Y por qué no tendría que ser conductora, si la marca es ya en sí misma conductora de voluptuosidad?

Si algo nos enseña la experiencia analítica, es lo que se refiere al mundo del fantasma. Realmente, si no parece que haya sido abordado antes del análisis, es porque no sabían cómo desembarazarse de él, salvo recurriendo a las cosas raras, a las anomalías, de donde parten esos términos que atrapan cosas con nombres propios, que nos hacen llamar *masoquismo* a esto, *sadismo* a lo otro. Cuando ponemos estos *ismos* nos situamos en el nivel de la zoología. Pero hay a pesar de todo algo completamente radical, la asociación, en la base, en la misma raíz del fantasma, de esta gloria, si puedo expresarme así, de la marca.

Me refiero a la marca sobre la piel, donde se inspira, en este fantasma, algo que no es más que un sujeto que se identifica como objeto de goce. En la práctica erótica a la que me refiero, que es la flagelación, por llamarla por su nombre, por si acaso hay aquí algún archisordo, el gozar adquiere esa ambigüedad que resulta de que en ella, y sólo en ella, es palpable la equivalencia del gesto que marca y el cuerpo, objeto de goce.

¿Goce de quién? ¿Es el goce que lleva lo que he llamado la gloria de la marca? ¿Seguro que esto significa goce del Otro? Ciertamente, es una de las vías de entrada del Otro en su mundo, y ésta no es, sin duda, refutable. Pero esa afinidad de la marca con el goce del mismo cuerpo, en este punto es precisamente donde se indica que sólo mediante el goce, y no por otras vías, se establece la división que distingue al narcisismo de la relación con el objeto.

Esto no es ambiguo. Freud señala con fuerza en *Más allá del principio del placer* que lo que constituye en último término el verdadero sostén, la consistencia, de la imagen especular del aparato del yo es que está sostenido interiormente, y éste no hace más que revestirlo, por ese objeto perdido a través del cual se introduce el goce en la dimensión del ser del sujeto.

En efecto, si el goce está prohibido, queda claro que si entra en juego no es por un azar primitivo, por una eventualidad, un accidente. El ser vivo que funciona normalmente ronronea en el placer. Si el goce es reconocible, si es ratificado al recibir la sanción del rasgo unario y la repetición, que lo instituye desde ese instante como marca, si esto se produce, sólo puede originarse en una muy débil desviación en el sentido del goce. Estas desviaciones, después de todo, nunca serán extremas, incluso en las prácticas a las que me refería hace un momento.

No se trata de una transgresión, de una irrupción en un campo prohibido por el rodaje de los aparatos vitales reguladores. De hecho, el goce sólo se caracteriza, sólo se indica en este efecto de entropía, en esta mengua. Por eso lo introduje en un principio con el término *Mehrlust*, plus de gozar. Precisamente porque se capta en la dimensión de la pérdida — algo tiene que compensar, digamos, lo que de entrada es un número negativo — ese no sé qué que golpea, que resuena en las paredes de la campana, produce goce y goce a repetir. Sólo la dimensión de la entropía hace que esto tome cuerpo, que haya un plus de goce que recuperar.

Y ésta es la dimensión para la que se necesita el trabajo, el saber que trabaja, en tanto depende en primer lugar, lo sepa o no, del rasgo unario y, a continuación, de todo lo que se pueda articular como significante. A partir de ahí se instaura esa dimensión del goce, tan ambigua en el ser que habla, que bien puede teorizar y hacer de vivir en la apatía una religión, y la apatía es el hedonismo. Puede hacer de ello una religión y sin embargo cada cual sabe que, en su misma masa — *Massenpsychologie*, titula Freud uno de sus escritos en la misma época —, lo que lo anima, lo que lo agita, lo que lo hace de un saber de otro orden que esos saberes armonizantes que vinculan el *Umwelt* con el *Innenwelt*, es la función del plus de goce en sí misma.

Ahí está el hueco, la hiancia que de entrada llenarán, sin lugar a dudas, cierto número de objetos que, en cierto modo, están adaptados de antemano, hechos para servir de tapón. Aquí es donde se queda detenida la práctica analítica clásica, poniendo de relieve estos distintos términos, oral, anal, escópico, incluso vocal. Son los nombres diversos con los que podemos designar como objeto al *a* — pero el *a*, en sí mismo, es lo que resulta de que el saber, desde su origen, se reduce a la articulación significante.

Este saber es medio de goce. Y, lo repito, cuando trabaja, lo que produce es entropía. Esta entropía, este punto de pérdida, es el único punto, el único punto regular a través del cual tenemos acceso al goce. En esto se traduce, culmina, se origina, la incidencia del significante en el destino del ser que habla.

Esto tiene poco que ver con su palabra. Tiene que ver con la estructura, que se apareja. El ser humano, que se llama así sin duda porque

no es más que el humus del lenguaje, no tiene más que *apalabrarse* con este aparato.

Con algo tan simple como mis cuatro pequeños signos, he podido hacer palpable para ustedes, hace un instante, que basta con que a este rasgo unario le proporcionemos la compañía de otro rasgo, S_2 después de S_1, para que podamos situar el sentido de significantes igualmente lícitos y situar también, por otra parte, su inserción en el goce, del Otro — aquello por lo que es el medio del goce.

A partir de aquí comienza el trabajo. Con el saber en tanto medio del goce se produce el trabajo que tiene un sentido, un sentido oscuro. Este sentido oscuro es el de la verdad.

4

Sin duda, si no hubiera abordado previamente estos términos bajo distintos aspectos que nos ilustran, ciertamente no hubiera tenido la audacia de introducirlos así. Pero ya se ha hecho un trabajo considerable.

Cuando les digo que el saber, en el discurso del amo, tiene su lugar primordial en el esclavo, ¿quién, sino Hegel, nos mostró que lo que el trabajo del esclavo nos dará es la verdad del amo? Y sin duda, la verdad que lo refuta. Pero a decir verdad, tal vez estamos en condiciones de adelantar otras formas del esquema de este discurso y ver dónde se hiende, dónde queda hendida, clausurada de forma forzada la construcción hegeliana.

Si hay algo que todo nuestro abordaje delimita y que con toda seguridad ha sido renovado por la experiencia analítica, es que no puede hacerse ninguna referencia a la verdad sin indicar que únicamente es accesible a un medio decir, que no puede decirse por completo, porque más allá de esta mitad no hay nada que decir. Esto es todo lo que puede decirse. Aquí, en consecuencia, el discurso queda abolido. Por muy placentero que resulte para algunos, no se puede hablar de lo indecible.

En todo caso, la última vez ilustré este nudo del medio decir indicando cómo hay que acentuar lo que corresponde propiamente a la interpretación, lo que articulé como enunciación sin enunciado y como enunciado con enunciación en reserva. Indiqué que aquí están los ejes, el fiel de la balanza, los centros de gravedad, propios de la interpreta-

ción, con los que nuestro avance debe renovar profundamente lo que se refiere a la verdad.

¿Qué es el amor de la verdad? Algo que se burla de la falta de ser de la verdad. Podríamos llamar de otra manera a esta falta de ser — falta de olvido, que nos recuerdan las formaciones del inconsciente. No es nada del orden del ser, de un ser pleno, de ningún modo. ¿Qué es ese deseo indestructible del que habla Freud como conclusión de las últimas líneas de su *Traumdeutung*? ¿Qué es ese deseo que nada puede cambiar, ni doblegar, mientras que todo cambia? La falta de olvido es lo mismo que la falta de ser, puesto que ser no es más que olvidar. El amor de la verdad es el amor de esa debilidad a la que le hemos levantado el velo, es el amor de lo que la verdad esconde y que se llama castración.

No debiera tener necesidad de estos recordatorios, en cierto modo tan librescos. Parece que sean los analistas, especialmente ellos, quienes, en virtud de algunas palabras tabú que embrollan su discurso, nunca se dan cuenta de qué es la verdad, a saber, la impotencia.

Sobre esta base se edifica todo lo que se refiere a la verdad. La esencia del amor es, sin duda, que hay amor de la debilidad. Como ya dije, el amor es dar lo que no se tiene, o sea, lo que podría reparar esa debilidad original.

Al mismo tiempo se entiende, se entrevé, ese papel — no sé si debo llamarlo místico o mistificador — que cierta inspiración ha atribuido siempre al amor. Precisamente de este amor universal, como dicen, ese trapo que agitan para calmarnos, hacemos un velo, un velo que obstruye la verdad.

Lo que se le pide al psicoanalista, ya lo indiqué en mi discurso la última vez, no es lo que concierne a ese sujeto supuesto saber, en el que han creído hallar el fundamento de la transferencia, entendiéndolo como es habitual de forma un poco sesgada. A menudo he insistido en que no se supone que sepamos gran cosa. El analista instaura algo que es todo lo contrario. El analista le dice al que se dispone a empezar *Vamos, diga cualquier cosa, será maravilloso.* Es a él a quien el analista instituye como sujeto supuesto saber.

Después de todo, no hay en ello tanta mala fe, porque en este caso el analista no puede fiarse de nadie más. Y la transferencia se funda en esto, en que hay un tipo que me dice, a mí, pobre estúpido, que me comporte como si supiera de qué se trata. Puedo decir lo que sea y siempre resultará. Esto no le pasa a uno todos los días. Hay causa de sobra para la transferencia.

¿Qué es lo que define al analista? Ya lo he dicho. Siempre dije — sólo que nadie entendió nada, y por otra parte es normal, no es culpa mía — que el análisis es lo que se espera de un psicoanalista. Pero evidentemente, habría que tratar de entender qué quiere decir *lo que se espera de un psicoanalista.*

Está ahí, tan al alcance de la mano — de todos modos tengo la sensación de que no hago más que repetir —, el trabajo es para mí y el plus de goce para ustedes. Lo que se espera de un psicoanalista es, como dije la última vez, que haga funcionar su saber como término de verdad. Precisamente por eso es por lo que se encierra en un medio decir.

Lo dije la última vez y tendré que volver a ello, porque tiene consecuencias.

Al analista, y sólo a él, se dirige esa fórmula que he comentado tan a menudo, *Wo Es war, soll Ich werden.* Si el analista trata de ocupar este lugar arriba a la izquierda que determina su discurso, es precisamente porque no está ahí, en absoluto, por sí mismo. Es ahí donde estaba el plus de goce, el gozar del otro, adonde yo, en tanto profiero el acto psicoanalítico, debo llegar.

14 de enero de 1970

IV

VERDAD, HERMANA DE GOCE

La lógica y la verdad.
La psicosis de Wittgenstein.
Politzer y la Universidad.
El humor de Sade.

U	H	M
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

El discurso analítico, en el nivel de estructura que tratamos de articular este año, concluye todo ese mareo de los otros tres, llamados respectivamente — lo recuerdo para quienes vienen aquí esporádicamente — el discurso del amo, el de la histérica, que hoy he puesto en el centro, y finalmente el discurso que aquí nos interesa tanto, ya que se trata del discurso situado como universitario.

Pero que el discurso analítico cierre este escalonamiento en cuarto de círculo que estructura a los otros tres no quiere decir que los resuelva y que permita pasar al reverso. Eso no resuelve nada.

El reverso no explica ningún anverso. Se trata de una relación de trama, de texto, de tejido, si quieren. A pesar de todo este tejido tiene relieve, encierra algo. Por supuesto, no todo, porque el lenguaje muestra los límites, precisamente, de este término, que sólo tiene existencia de lenguaje. Muestra que, incluso en el mundo del discurso, no hay nada que sea todo, como yo digo — o mejor dicho, que el todo como tal se refuta, incluso se apoya, en el hecho de que su empleo debe ser reducido.

Esto para introducirnos a lo que hoy constituirá el objeto de un planteamiento esencial, con el fin de demostrar qué es un reverso. Reverso está en asonancia con verdad.

1

Realmente hay algo que merece que lo argumentemos desde el principio — *verdad* no es un término que deba manejarse fuera de la lógica proposicional, que hace de ella un valor reducido a la inscripción, al manejo de un símbolo, normalmente V, su inicial. Este uso, como veremos, está muy particularmente desprovisto de esperanza. Esto es lo que tiene de sano.

Sin embargo, produce por todas partes, y especialmente en los analistas — debo decirlo, por motivos evidentes — los analistas mujeres, un curioso estremecimiento, parecido al que les lleva, desde hace cierto tiempo, a confundir la verdad analítica con la revolución.

Ya señalé la ambigüedad del término revolución, que, en el empleo que tiene en la mecánica celeste, puede significar retorno al punto de partida. De forma que, en cierto modo, como ya he dicho al principio, lo que el discurso analítico puede cumplir en relación con los otros tres órdenes se sitúa en tres estructuras distintas.

No es casualidad si las mujeres están menos encerradas que sus *partenaires* en el ciclo de los discursos. El hombre, el macho, lo viril, tal como lo conocemos, es una creación de discurso — por lo menos, nada de lo que se analiza de él puede definirse de otro modo. No puede decirse lo mismo de la mujer. Sin embargo, el diálogo sólo es posible situándose en el discurso.

Por eso, en vez de horrorizarse, la mujer que estimula la virtud revolucionaria del análisis podría decirse que ella se puede beneficiar, mucho más que el hombre, de lo que llamaremos cierta cultura del discurso.

No es que carezca de ese don, por el contrario. Cuando se imbuye de él se convierte en una guía eminente en este ciclo. Esta es la definición de la histérica y por eso en la pizarra la he puesto en el centro, rompiendo el orden de lo que escribo habitualmente.

Esta claro, sin embargo, que no es casualidad si la palabra verdad le produce ese estremecimiento tan particular.

Sólo que la verdad no es fácilmente accesible, tampoco en nuestro contexto. Como ciertos pájaros de los que me hablaban cuando era pequeño, sólo se la puede atrapar poniéndole sal en la cola.

No es fácil. Mi primer libro de lecturas empezaba con una historia titulada *Historia de medio pollo*. Era verdad, hablaba de eso. Si la condi-

ción es ponerle sal en la cola, no es un pájaro más fácil de atrapar que los otros.

Lo que yo enseño desde que articulo algo del psicoanálisis podría muy bien llamarse *Historia de medio sujeto.*

¿Dónde está la verdadera relación de esta historia de medio pollo con la historia de medio sujeto? Podría tomarse de dos maneras. Puede decirse que la historia de mi primera lectura determinó el desarrollo de mi pensamiento, como diría una tesis universitaria. O bien, punto de vista de la estructura, la historia del medio pollo podía representar, para el autor que la había escrito, algo que reflejaba no sé qué presentimiento, no del *sychanalisse* como dice *Le paysan de Paris*, sino del sujeto.

Lo que es seguro es que había también una imagen. La imagen del medio pollo estaba de perfil, por el lado bueno. El otro no se veía, el corte, donde probablemente estaba la verdad, ya que en la página de la derecha se veía la mitad sin corazón, pero sin duda no sin *entrañas*, en los dos sentidos de la palabra.[1] ¿Qué significa esto? Que la verdad está escondida, pero tal vez no esté ausente.

Si así fuera, todo iría bien. Sólo se tendría que saber bien todo lo que hay que saber. Después de todo, ¿por qué no? Cuando decimos algo no hay necesidad de añadir que es verdad.

Alrededor de este punto gira toda una problemática del juicio. Ya saben ustedes que el señor Frege plantea la pregunta con un trazo horizontal, que distingue de lo que sucede cuando se afirma que es verdad, poniendo un trazo vertical en el extremo izquierdo. Esto se convierte entonces en afirmación.

Sólo que, ¿qué es verdadero? Por Dios, es lo que se ha dicho. ¿Qué se ha dicho? La frase. Pero no hay forma de que la frase se sostenga en algo que no sea el significante, en tanto no concierne al objeto. A menos que, como un lógico cuyo extremismo comentaré enseguida, planteen ustedes que el único objeto que hay es un pseudo-objeto. Por nuestra parte, nos ceñimos al hecho de que el significante no concierne al objeto, sino al sentido.

Como sujeto de la frase sólo está el sentido. De ahí esa dialéctica de la que partimos, que llamamos el *paso del sentido* con toda la ambigüedad de la palabra *paso.*[2]

1. *Foie*, «hígado» es homofónico de *foie*, «fe». Lacan juega con la expresión *Sans cœur ets sans foi*, «Sin corazón y sin fe».
2. *Pas-de-sens*: *pas* significa a la vez «paso» y «no» o «sin».

La cosa empieza con el sinsentido forjado por Husserl — verde es a favor. Y no obstante esto muy bien puede tener sentido, si se trata por ejemplo de una votación con bolas verdes y bolas rojas.

Pero lo que nos lleva por esta vía, donde lo que es del orden del ser obedece al sentido, es lo que más ser tiene. En todo caso, es en esta vía donde se ha franqueado este paso de sinsentido de pensar que lo que más ser tiene no puede no existir.

El sentido, si puede decirse así, se encarga de ser. Hasta no tiene otro sentido. Sólo que, desde hace cierto tiempo, se vio que esto no llegaba a dar el peso de la existencia, precisamente.

Cosa curiosa, el sinsentido sí que pesa. Se te pone en el estómago. Y el paso que dio Freud fue mostrar que esto es lo ejemplar del chiste, la palabra sin pies ni cabeza.

Esto no hace más fácil ponerle sal en la cola. Precisamente, la verdad se va volando. La verdad se va volando precisamente cuando uno ya no quiere pescarla.

Por otra parte, si no tiene cola, ¿cómo iba a poder? Estupor, iluminación.

Como ustedes recordarán, un cuento, bastante insulso por otra parte, de reproducciones del Becerro de oro, puede bastar para despertarlo, a ese becerro que duerme sueños dorados. Así se ve que es, si me lo permiten, de puro oro del que cagó el moro.[3]

Entre el *duro deseo de durar* de Eluard y el deseo de dormir, que es el mayor enigma que Freud propone acerca del mecanismo del sueño, aunque nadie parece darse cuenta. No lo olvidemos, *Wunsch zu schlafen*, dice, no dijo *schlafen Berdürfnis*, necesidad de dormir, no se trata de eso. Lo que determina la operación del sueño es el *Wunsch zu schlafen*.

Es curioso que complete esta indicación con esta otra, que un sueño te despierta justo en el momento en que podría soltar la verdad, de manera que nos despertamos sólo para seguir soñando — soñando en lo real, o para ser más exactos, en la realidad.

Todo esto es chocante. Sorprende por cierta falta de sentido donde la verdad, genio y figura, vuelve al galope. Y tan al galope, que apenas cruza nuestro campo ya ha salido por el otro lado.

3. *Dort:* «duerme», homofónico con *d'or*, «de oro». *Dort debut*: traducimos por «duerme sueños dorados» esta paráfrasis de la expresión *à dormir debut*, que se utiliza para calificar a algún relato como inverosímil. *D'or dur:* «de oro duro», homofónico con *ordure*, «basura», juego que trasponemos mediante el dicho escatológico «oro del que c...»

La ausencia de la que hablaba hace un momento ha producido en francés una curiosa contaminación. Si toman ustedes el *sans* (sin), que se supone viene del latín *sine*, lo que es poco probable porque su primera forma era algo como *senz*, nos damos cuenta de que *absentia*, en ablativo, empleado en los textos jurídicos de donde proviene este término sin pies ni cabeza que es el *sans*, esta palabrita la hemos introducido desde el inicio en lo que hoy enunciamos.

¿Y qué entonces? *Senz* y luego *sans*, ¿no se trata de una *puis-sance* (potencia)? — muy distinto de ese *en puissance* (en potencia), de una virtualidad imaginaria, que sólo es potencia por engañosa — sino más bien del ser que hay en el sentido, que debe tomarse de otro modo, no como *sens-plein* (sentido pleno), que es más bien lo que al ser se le escapa, como ocurre con el chiste, que sale del espíritu.[4]

Lo mismo ocurre siempre en el acto, lo sabemos. En el acto, sea cual sea, lo importante es lo que se le escapa. Este es también el paso que dio el análisis al introducir el acto fallido, que después de todo es el único que sabemos con seguridad que siempre es logrado.

Alrededor de esto hay todo un juego de lítote, traté de mostrar su importancia y su acento en lo que llamo el *no sin*. La angustia *no es sin* objeto. Nosotros *no estamos sin* una relación con la verdad.

¿Pero es seguro que tengamos que encontrarla *intus*, en el interior? ¿Por qué no a un lado? *Heimlich, unheimlich* — todos hemos podido tomar nota, leyendo a Freud, de lo que encierra la ambigüedad de este término que por no estar en el interior y, sin embargo, evocarlo, acentúa precisamente todo aquello que es extraño.

Aquí las lenguas mismas muestran extrañas variaciones. ¿Se han dado cuenta de que *homeliness*, en inglés, quiere decir *con sencillez*? Sin embargo es la misma palabra que *Heimlichkeit*, pero no tiene el mismo carácter.

Por eso también *sinnlos* se traduce en inglés por *meaningless*, es decir, la misma palabra que para traducir *Unsinn* nos da *insensato*.

Es sabido que la ambigüedad de las raíces en inglés se presta a singulares rodeos. Por el contrario, curiosamente, y de forma casi única, el inglés llama *without* al *sin* — *con (que está) fuera*.

En efecto, parece que la verdad es para nosotros una extraña, me refiero a nuestra propia verdad. Está con nosotros, no hay duda, pero sin que nos concierna tanto como suelen decir.

4. Chiste: *Mot d'esprit*, literalmente, palabra de espíritu.

Todo lo que se puede decir, es lo que decía hace un momento, es que *no* estamos *sin* ella. Lítote de lo siguiente, en suma, que de estar a su alcance, pasaríamos de ella.

Pasamos del *sin* al *no sin*, y de ahí al *sin pasado*.[5]

2

Daré un pequeño salto para ir al autor que formuló con mayor énfasis lo que resulta de esa maniobra de plantear que no hay más verdad que la que se inscribe en alguna proposición y articular lo que del propio saber — constituido con un fundamento de proposición — puede funcionar con todo rigor como verdad. O sea articular que, sea lo que sea lo que proponga, puede decirse que es verdadero y se puede sostener como tal.

Se trata de un tal Wittgenstein, que es fácil de leer, yo diría. Seguro. Hagan la prueba.

Eso exige que sepan conformarse con moverse en un mundo que es estrictamente el mundo de una cogitación, sin buscar ningún fruto, lo que es su mala costumbre. Se empeñan en coger manzanas de un manzano, incluso en recogerlas del suelo. Para ustedes, cualquier cosa con tal de no quedarse sin manzanas.

Sin embargo, habitar por un tiempo debajo de este manzano cuyas ramas, se lo aseguro, bastarían para atraer mucho su atención, por poco que se esfuercen, tendrá la particularidad de que no podrán obtener nada — salvo la afirmación de que lo único que puede decirse verdadero es la conformidad respecto de una estructura que yo ni siquiera, si me pongo por un instante fuera de la sombra de este manzano, situaría como lógica, sino, el autor lo afirma con propiedad, como gramatical.

Para este autor, la estructura gramatical constituye lo que él identifica con el mundo. La estructura gramatical, eso es el mundo. Y, en suma, lo único verdadero es una proposición compuesta de modo que comprenda la totalidad de los hechos que constituyen el mundo.

Si elegimos en el conjunto introduciendo el elemento de negación que permite articularlo, podremos obtener todo un conjunto de reglas

5. *Sans, pas-sans, sans-passé.* «Sin, no sin, sin pasado.»

que constituyen una lógica, pero el conjunto es, dice él, tautológico, es decir, tan estúpido como esto — sea lo que sea lo que enuncies, será o verdadero o falso. Enunciar que eso es o verdadero o falso es por fuerza verdadero, pero anula el sentido.

Todo lo que les he dicho concluye en la proposición 6.51, 2, 3, 4, porque las numera — todo lo que acabo de enunciar es, estrictamente hablando, *Unsinn*, es decir, que anula el sentido.

No se puede decir nada que no sea tautológico. Se trata de que el lector, después de pasar por un largo recorrido de enunciados que, créanme, son todos ellos extremadamente atrayentes, supere todo lo que se ha dicho para concluir que no hay nada más que sea decible, salvo que todo lo que se puede decir no es más que sinsentido.

Tal vez he ido un poco demasiado deprisa al resumirles el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Sólo añadiré esta observación, que nada puede decirse, nada es verdadero, más que a condición de partir de la idea, en la vía de Wittgenstein, de que el hecho es un atributo de la proposición bruta.

Llamo proposición bruta a la que en otros casos se pone entre comillas, en Quine por ejemplo, quien distingue el enunciado de la enunciación. Operación que no dudo en declarar arbitraria, aunque haya construido mi grafo precisamente sobre esta base. En efecto, está claro que se puede sostener, posición que es la de Wittgenstein, que no hay que añadir ningún signo de afirmación a una pura y simple aserción. La aserción se anuncia como verdad.

¿Cómo salir entonces de las conclusiones de Wittgenstein, si no es siguiéndole allí adonde se ve arrastrado, a saber, hacia la proposición elemental, cuya notación como verdadera o falsa debe de todos modos, sea verdadera o falsa, asegurar la verdad de la proposición compuesta?

Sean cuales sean los hechos del mundo, aún diría más, sea lo que sea lo que de ellos enunciamos, lo que constituye el mundo es la tautología de la totalidad del discurso.

Tomemos la proposición más reducida, quiero decir gramaticalmente. Si los estoicos ya se basaron en ella para introducirla en la forma más simple de implicación, no fue sin motivo. Ni siquiera llegaré hasta ahí, sólo tomaré el primer miembro, porque como ustedes saben, una implicación es una relación entre dos proposiciones. *Es de día.* Ciertamente, es el mínimo. *Es*, en neutro. *El es*, o *ello es* — en este caso tiene el mismo sentido.

Además, Wittgenstein basa el mundo únicamente en hechos. No hay nada que no se apoye en una trama de hechos. No hay ninguna cosa, por otra parte, que no sea inaccesible. Sólo el hecho se articula. Este hecho, que sea de día, sólo es un hecho por el hecho de que sea dicho.

Lo verdadero depende sólo — aquí debo reintroducir la dimensión que separo arbitrariamente — de mi enunciación, o sea si yo lo enuncio oportunamente. Lo verdadero no es interno a la proposición, en ella sólo se anuncia el hecho, lo fáctico del lenguaje.

Es verdad que es un hecho, un hecho que constituye que yo lo diga, dado el caso, mientras sea verdad. Pero que sea verdad no es un hecho, si no añado expresamente que, por otra parte, es verdad. Sólo que como muy bien observa Wittgenstein, precisamente, añadirlo es superfluo.

Sin embargo, lo que tengo que decir en lugar de esto que es superfluo, es que he de tener una razón para decirlo, que se explicará a continuación.

Precisamente, no lo digo, que tenga una razón, continúo con lo que se sigue, a saber, mi deducción, e integro *es de día*, tal vez como una falacia — aunque sea verdad — a mi exhortación, que puede ser una forma de aprovecharme para hacer creer a alguien que va a adivinar mis intenciones.

La tontería, si me permiten expresarme así, es aislar lo fáctico de *es de día*. Es una tontería prodigiosamente fecunda, porque de ello resulta un apoyo, muy concretamente el que implica llevar hasta las últimas consecuencias algo en lo que yo mismo me he apoyado, a saber, que no hay meta-lenguaje.

No hay más meta-lenguaje que todas las formas de canallada, si llamamos así a esas curiosas operaciones que se deducen de que el deseo del hombre es el deseo del Otro. Toda canallada se basa en esto, en querer ser el Otro, me refiero al Otro con mayúscula, de alguien, allí donde se dibujan las figuras que captarán su deseo.

Por otra parte, esta operación llamada wittgensteiniana no es más que un alarde extraordinario, una detección de la canallada filosófica.

No hay sentido más que del deseo. Esto es lo que se puede decir después de leer a Wittgenstein. No hay más verdad que de lo que dicho deseo esconde de su falta, para hacer como quien no quiere la cosa ante lo que encuentra.

No puede haber mejor ilustración del resultado de lo que los lógicos siempre han articulado, que maravillarnos del aspecto de paradoja de lo que se llamó implicación material.

Ya saben ustedes qué es. Es simplemente la implicación. Sólo recientemente se la llamó material, porque de pronto se frotaron los ojos y empezaron a entender la barbaridad que hay en la implicación — me refiero a la que sostuvo cierto estoico. Se trata de que son legítimas las tres implicaciones siguientes, que ciertamente lo falso implica lo falso, lo verdadero implica lo verdadero, pero de ningún modo puede excluirse que lo falso implique lo verdadero, porque en suma se trata de lo que se implica, y si lo que se implica es verdadero, el conjunto de la implicación también lo es.

Sólo que, y esto quiere decir algo, ¿por qué no podríamos, desplazando ligeramente la palabra *implica*, darnos cuenta de lo evidente que es lo siguiente? Algo que se sabía muy bien en la Edad Media, *ex falso sequitur quodlibet*, que lo falso implique también eventualmente lo verdadero significa, del mismo modo, que lo verdadero lo sea por su parte a partir de cualquier cosa.

Pero si, por el contrario, rechazamos que de lo verdadero se siga lo falso, que pueda haber una consecuencia falsa — ya que esto es lo que rechazamos, sin lo cual no habría ninguna articulación posible de la lógica proposicional —, llegamos a esta curiosa constatación, que lo verdadero tiene pues una genealogía, que siempre se remonta a un primer verdadero, de modo que no puede venir a menos.

Esta indicación es tan extraña, tanto la desmiente nuestra propia vida, me refiero a nuestra vida de sujeto, que sería suficiente para poner en duda que la verdad pueda aislarse del modo que sea como atributo — atributo de cualquier cosa que pueda articularse con el saber.

La operación analítica, por su parte, se caracteriza por adentrarse en este campo de una forma distinta de lo que se encarna, yo diría, en el discurso de Wittgenstein, es decir, una ferocidad psicótica, ante la cual la bien conocida navaja de Occam, que enuncia que no debemos admitir ninguna noción lógica que no sea necesaria, no es nada.

3

La verdad, volvemos al principio, es sin duda alguna inseparable de los efectos de lenguaje como tales.

Ninguna verdad podría localizarse si no fuera por el campo donde

eso se enuncia, donde se enuncia como puede. Así pues, es verdad que no hay verdadero sin falso, al menos en principio. Esto es verdad.

Pero es falso que no haya falso sin verdadero.

Quiero decir que lo verdadero sólo se encuentra fuera de toda proposición. Decir que la verdad es inseparable de los efectos de lenguaje propiamente dichos significa incluir en ellos al inconsciente.

Por el contrario, proponer, como les recordaba la última vez, que el inconsciente es la condición del lenguaje adquiere aquí el sentido de pretender que haya un sentido absoluto que responda por el lenguaje.

Uno de los autores del discurso sobre *L'Inconscient*, subtitulado *Une étude psychanalytique*, lo escribió en otro tiempo superponiendo una S a sí misma, poniéndola debajo y encima de una barra, tratada por otra parte arbitrariamente en relación con lo que yo había hecho. El significante designado de este modo, cuyo sentido sería absoluto, es muy fácil reconocerlo, puesto que sólo hay uno que pueda corresponder a este lugar — es el Yo (*Je*).

El Yo en tanto es trascendental, pero también ilusorio. Esto es la operación última raíz, aquella en la que, precisamente, se basa de forma irreductible lo que designo como la articulación del discurso universitario — esto demuestra que no se halla aquí por casualidad.

El Yo trascendental es S_1, el Yo del amo, aquel que de algún modo encierra en sí como verdad cualquiera que enuncia un saber.

El Yo idéntico a sí mismo, eso es precisamente lo que constituye el S_1 del imperativo puro.

El Yo se desarrolla precisamente en imperativo, porque siempre está en segunda persona.

El mito del Yo Ideal, del Yo que domina, del *Je* por el que al menos algo es idéntico a sí mismo, a saber, el enunciador, es precisamente lo que el discurso universitario no puede eliminar del lugar donde se halla su verdad. De todo enunciado universitario de cualquier filosofía, — aunque fuese la que en rigor se podría señalar que más se le opone, o sea, si fuera filosofía, el discurso de Lacan — surge irreductiblemente la *Yocracia*.

No cabe duda de que ninguna filosofía es reductible a esto. Para los filósofos la cuestión siempre ha sido más flexible y más patética. Ténganlo presente, se trata de esto, todos más o menos lo confiesan, y algunos, los más lúcidos, más a las claras — quieren salvar la verdad.

Eso llevó muy lejos, a fe mía, muy lejos a uno de ellos — hasta llegar, como Wittgenstein, a hacer de ella la regla y el fundamento del saber, de manera que ya no hay nada más que decir, en todo caso nada que como tal le concierna — para rechazar, para evitar esta roca. Seguramente este autor tiene algo cercano a la posición del analista, que se elimina completamente de su discurso.

Antes he hablado de psicosis. En efecto, hay tal coincidencia del discurso más seguro con un no sé qué impresionante que se insinúa como psicosis, que lo digo simplemente porque me produce ese efecto. Qué notable es que una universidad como la Universidad inglesa le haya dado un lugar. Un lugar aparte, por qué no decirlo, un lugar aislado, cosa en la que colaboraba perfectamente el propio autor, hasta el punto que de vez en cuando se retiraba a una casita en el campo para luego volver y seguir con ese discurso implacable, del que incluso puede decirse que desmiente al de los *Principia Mathematica* de Russell.

Este otro no quería salvar la verdad. Nada puede decirse de ella, decía, lo que no es seguro, porque nosotros también tenemos que enfrentarnos con ella todos los días. Pero, ¿cómo define pues Freud la posición psicótica en una carta que he citado muchas veces? Precisamente por lo que llama, cosa extraña, *unglauben*, no querer saber nada de ese rincón donde se trata de la verdad.

Para el universitario, la cosa es tan patética que puede decirse que el discurso de Politzer, que escribió incitado por la proximidad del psicoanálisis, titulado *Fundamentos de la psicología concreta*, es un ejemplo fascinante.

Está guiado en todo momento por ese esfuerzo para salir del discurso universitario donde se formó de pies a cabeza. Siente que hay ahí como una rampa por la que podría emerger de él.

Hay que leer este librito, reeditado como libro de bolsillo sin que haya ninguna prueba, que yo sepa, de que el autor aprobara esa reedición, cuando se sabe lo dramático que fue para él que cubrieran de flores algo que de entrada se planteó como un grito de rebeldía.

Sus páginas mordaces sobre la psicología, especialmente la universitaria, dan paso extrañamente a un procedimiento que, de alguna forma, le lleva de vuelta a ella. Pero lo que le permitió encontrar algo que le daba esperanzas de emerger de esta psicología es que puso el énfasis en esto — nadie lo había hecho en su época —, que lo esencial del método freudiano para abordar las formaciones del inconsciente es fiarse del relato. Se subraya así este hecho de lenguaje del que todo, a decir verdad, hubiera podido partir.

Por aquel entonces — esto es anécdota — ni hablar de que alguien, aunque fuese en la Escuela Normal, tuviera la menor idea de qué es la lingüística, pero aún así es singular que planteara de este modo el mecanismo base de esa esperanza, lo que él llama extrañamente psicología concreta.

Hay que leer este librito y si lo tuviera aquí lo leería con ustedes. Tal vez será un día aquí, entre nosotros, materia para nuestra conversación, pero tengo bastantes cosas que decirles como para entretenerme en algo cuya significativa extrañeza todos ustedes pueden ver — que sea queriendo salir del discurso universitario que, implacablemente, se vuelva a entrar en él. Es algo que puede seguirse paso a paso.

¿Qué objeción hará a los enunciados, quiero decir a la terminología de los mecanismos que introduce Freud en su progreso teórico? Que al enunciar en torno a hechos aislables de abstracción formal, como él se expresa confusamente, Freud deja de lado lo que para él es lo esencial de lo que puede exigirse en materia de psicología, a saber, que todo hecho psíquico puede enunciarse sólo si se preserva lo que llama el acto del Yo, mejor aún, su continuidad. Está escrito así, la continuidad del Yo.

Sin duda este término es lo que permitió al redactor al que antes me referí brillar a expensas de Politzer, a quien hace una pequeña referencia, cuestión de engatusar al auditorio que podía tener entonces. Qué buena ocasión para dar a conocer a un universitario que, por otra parte, se había mostrado como un héroe. Siempre es bueno contar con alguno, de vez en cuando, pero no basta, si uno se aprovecha de él sin por ello poder demostrar de todos modos la irreductibilidad del discurso universitario respecto del análisis. Con todo, este libro es testimonio de una lucha singular, ya que Politzer no puede dejar de sentir lo cerca que está, de hecho, la práctica analítica de lo que él esboza idealmente como algo que está fuera del campo de toda la psicología que se había hecho hasta entonces. Pero no puede hacer más que volver a caer en la exigencia del Yo.

No es que yo vea ahí algo irreductible. El redactor en cuestión lo ventila con demasiada facilidad diciendo que el inconsciente no se articula en primera persona, armado para ello con tal o cual de mis enunciados, sobre el hecho de que el sujeto recibe del otro su mensaje en forma invertida.

Desde luego, ésta no es razón suficiente. En otro lugar he dicho claramente que la verdad dice Yo. *Yo, la verdad, hablo.* Sólo que, cosa que no se le ocurre ni al autor en cuestión, ni a Politzer, el Yo del que

se trata es tal vez innumerable, tal vez no hay necesidad de continuidad del Yo para que sus actos se multipliquen.

Esto no es lo esencial.

4

Frente a este uso de las proposiciones, antes de despedirnos, ¿por qué no traer lo siguiente? *Pegan a un niño.* Lo que constituye este fantasma es ciertamente una proposición. ¿Podemos afectarla de algo, sea lo que sea, que se designe en términos de verdadero o falso?

Este caso, ejemplar ya que ninguna definición de la proposición puede obviarlo, hace entender que si esta proposición tiene efecto al sostenerse en un sujeto, sin duda, es un sujeto tal como Freud inmediatamente lo analiza, dividido por el goce. Dividido, quiero decir también quien lo enuncia, a este niño que *wird, virtud, se pone verde, verdea,* cuando le pegan, *geschlagen* — juguemos un poco más —, este niño que se pone verde, pegado, juguetea, *virtud,* éstas son las desgracias de la virtud, hacia ti,[6] o sea quien le pega, a quien no se nombra, de cualquier manera que se enuncie la frase.

El *Tú me pegas* es esa mitad del sujeto, es la fórmula que constituye su vínculo con el goce. Sin duda, recibe su propio mensaje en forma invertida — aquí esto significa su propio goce bajo la forma del goce del Otro. De eso se trata cuando resulta que el fantasma vincula la imagen del padre con lo que en un principio es otro niño. Que el padre goce de pegarle es lo que aquí da su acento al sentido, también a esa verdad que está a medias, ya que asimismo el que se identifica con la otra mitad, con el sujeto del niño, no era ese niño, salvo que se reconstituya, como dice Freud, el estadio intermedio — nunca, de ningún modo, substancializado por el recuerdo — donde en efecto es él. Es él quien hace de esta frase el soporte de su fantasma, que es el niño a quien pegan.

Esto nos lleva, de hecho, a que un cuerpo puede no tener rostro. Al padre, o al otro, sea quien sea, que aquí desempeña el papel, realiza la función, proporciona el lugar, del goce, ni siquiera se le nombra. Dios

6. *Vertu, vers-tu.*

sin rostro, eso es precisamente. Sin embargo, no se le puede captar más que como cuerpo.

¿Qué es lo que tiene cuerpo y no existe? Respuesta, el Otro con mayúscula. Si creemos en él, en este Otro, tiene un cuerpo, irreductible, de la substancia de aquel que dijo *Soy lo que soy*, lo que es una forma muy distinta de tautología.

Respecto a esto, antes de despedirnos, me permitiré plantear lo siguiente, algo tan evidente en la historia que a decir verdad uno se sorprende de que no se haya puesto de relieve de forma suficiente, o incluso nada en absoluto — los materialistas son los únicos creyentes auténticos.

La experiencia lo ha demostrado — me refiero al momento de la erupción histórica más reciente del materialismo en el siglo XVIII. Su dios es la materia. Pues bien, sí, ¿por qué no? Esto se sostiene mejor que todas las otras formas de fundarlo.

Sólo que a nosotros esto no nos basta. Precisamente porque tenemos necesidades lógicas, si me permiten este término. Porque somos seres nacidos del plus de goce, resultado del empleo del lenguaje.

Cuando digo *empleo del lenguaje*, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados. El lenguaje nos emplea, y por este motivo eso goza. Por eso la única posibilidad de la existencia de Dios es que El — con E mayúscula — goce, es que El sea el goce.

Por eso el más inteligente de los materialistas, o sea Sade, tiene claro que el objetivo de la muerte no es, de ningún modo, lo inanimado.

Lean lo que dice Saint-Fond hacia la mitad de *Juliette* y verán de qué se trata. Si dice que la muerte no constituye nada más que la invisible colaboración con la operación natural, es ciertamente porque para él, después de la muerte, todo sigue estando animado — animado por el deseo de goce. A este goce puede llamarlo también naturaleza, pero por todo el contexto es evidente que se trata del goce. ¿Goce de qué? De un ser único que sólo tiene una cosa que decir — *Soy lo que soy*.

¿Y esto por qué? ¿Cómo es que Sade lo capta hasta ese punto?

Aquí interviene lo siguiente, que en apariencia es un sádico. Es que rechaza ser lo que es, lo que enuncia que es. Cuando hace esa furiosa llamada a donar a la naturaleza en su operación asesina, de la que renacen siempre nuevas formas, ¿qué está haciendo sino mostrar su impotencia por no poder ser nada más que el instrumento del goce divino?

Esto es el Sade teórico. ¿Por qué es un teórico? Tal vez voy a tener tiempo de decírselo, en el último momento, como hago habitualmente.

El práctico es otra cosa. Como ustedes saben por cierto número de historias, testimonio que tenemos de su propio puño y letra, el práctico es simplemente masoquista.

Es la única posición astuta y práctica en lo que al goce se refiere, porque desvelarse por ser el instrumento de Dios es matador. Por su parte, el masoquista es un delicado humorista. No necesita a Dios, le basta con su lacayo. Se apoya en el hecho de que goza dentro de unos límites por otra parte razonables, naturalmente, y como todo buen masoquista, se ve, basta con leerlo, que se lo pasa en grande. Es un maestro humorista. Entonces, ¿por qué demonios es Sade un teórico? ¿Por qué ese anhelo extenuante, si está del todo fuera de su alcance ese deseo escrito designado expresamente? que a esas partículas en que se convierten los fragmentos de vidas desgarradas, despedazadas, tras los más extraordinarios actos imaginados, para llegar hasta el fin, realmente habría que darles una segunda muerte. ¿Quién podría dársela?

Nosotros, evidentemente. Ya lo he dicho desde hace mucho tiempo a propósito de Antígona. Sólo que, como psicoanalista, puedo darme cuenta de que la segunda muerte es anterior a la primera, no posterior como lo sueña Sade.

Sade era un teórico. ¿Por qué? Porque ama la verdad.

No es que quiera salvarla, la ama. Prueba de que la ama es que la rechaza, que no parece darse cuenta de que al decretar la muerte de este Dios lo exalta, da testimonio de él, de que él, Sade, sólo alcanza el goce con los pequeños recursos que acabo de decir.

¿Qué puede querer decir que al amar la verdad se caiga en un sistema tan evidentemente sintomático? Aquí se indica algo —al situarse como residuo del efecto de lenguaje, como lo que hace que el efecto de lenguaje no obtenga del goce más que lo que la otra vez enuncié de la entropía de un plus de goce —, cosa que no suele verse, la verdad como fuera del discurso, pues bien, es hermana de este goce prohibido.

Digo *hermana*, ya que si es pariente suya es sólo por lo siguiente, que si las estructuras lógicas más radicales se vinculan efectivamente con ese pedículo arrancado al goce, se plantea a la inversa la cuestión de a qué goce responden estas conquistas que actualmente hacemos en la lógica. Como, por ejemplo, que no hay consistencia en un sistema lógico, por débil que sea, tal como se dice, que no indique su fuerza por un efecto de incompletud, en el que se marca su límite. Este modo de mostrarse la dehiscencia del mismo fundamento lógico, ¿a qué goce responde? Dicho de otra manera, ¿qué es aquí la verdad?

Si designo como sororal la posición de la verdad con respecto del goce, no es en vano, salvo si se enuncia en el discurso de la histérica, no es en vano, ni es por azar.

Cosa singular, recientemente, es que alguien fue a darles una conferencia a los americanos sobre algo que todo el mundo sabía. Freud tuvo lo que púdicamente se llama un *affaire, an affair*, con su cuñada. ¿Y qué? Hace mucho que se sabía el lugar que tuvo Mina Bernays en las cuitas de Freud. Argumentarlo a base de cotilleos junguianos no cambia nada.

Pero admitamos esta posición de la cuñada. Sade, quien como todo el mundo sabe estaba separado de su mujer por la prohibición edípica — como siempre dicen los teóricos del amor cortés, no hay amor en el matrimonio —, ¿si amaba tanto la verdad, no era a causa de su cuñada?

Les dejaré con esta pregunta.

21 de enero de 1970

V

EL CAMPO LACANIANO

Freud enmascara su discurso.
La felicidad del falo.
Medios del goce.
Hegel, Marx y la termodinámica.
La riqueza, propiedad del rico.

M $\qquad$ U

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a} \qquad \frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2} \qquad \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

H $\qquad$ A

Vamos a avanzar, y tal vez para evitar un malentendido, entre otros, quisiera darles esta regla de primera aproximación — la referencia de un discurso es lo que manifiesta querer dominar. Con esto basta para clasificarlo en el parentesco del discurso del amo.

Esta es la dificultad del que trato de aproximar tanto como puedo al discurso del analista, debe encontrarse en el punto opuesto a toda voluntad, al menos manifiesta, de dominar. Digo *al menos manifiesta*, no porque tenga que disimularla, sino porque, después de todo, es fácil deslizarse de nuevo hacia el discurso del dominio.

A decir verdad, de eso partimos en lo que constituye la enseñanza del discurso de la conciencia, que vuelve, que vuelve a empezar siempre

sin cesar. Uno de mis mejores amigos, alguien muy cercano, en el ámbito de la psiquiatría sin duda, le devolvió su mejor aspecto — discurso de la síntesis, discurso de la conciencia que domina.

Es a él a quien le respondía yo en ciertas manifestaciones que hice hace algún tiempo acerca de la causalidad psíquica, prueba de que antes de hacerme con el discurso analítico ya tenía cierta orientación, en particular cuando le decía más o menos lo siguiente — ¿Cómo podría captarse toda esta actividad psíquica sino como un sueño, cuando mil veces cada día se oye *esa cadena bastarda de destino y de inercia, de tiradas de dados y de estupor, de falsos éxitos y de encuentros ignorados, que son el texto corriente de una vida humana*?

De modo que de mi discurso no esperen nada que sea más subversivo que el propio hecho de no pretender darles la solución.

1

Del discurso, sin embargo, está claro que no hay nada más candente que lo que se refiere al goce.

El discurso se aproxima a él sin cesar, porque en él se origina. Y lo turba cada vez que trata de volver a ese origen. Así es como se opone a cualquier apaciguamiento.

Freud sostiene un discurso extraño, preciso es decirlo, lo más contrario a toda coherencia, a la consistencia de un discurso. El sujeto del discurso no se sabe en tanto sujeto que sostiene el discurso. Que no sepa lo que dice, tiene un pase, siempre nos las hemos arreglado. Pero lo que Freud dice, es que no sabe quién lo dice.

El saber — creo que he insistido bastante como para que les entre en la cabeza —, el saber es cosa que se dice, es cosa dicha. Pues bien, el saber habla solo, esto es el inconsciente.

Es ahí donde hubiera tenido que atacarle lo que llaman, de forma más o menos difusa, la fenomenología. Para contradecir a Freud no bastaba con recordar que el saber se sabe inefablemente. Había que dirigir el ataque a esto, a que Freud pone el acento en que cualquiera puede saber, el saber se desgrana, el saber se enumera, se detalla, y — esto es lo que no se sostiene por sí mismo — lo que se dice, ese rosario, nadie lo reza, se pasa él solo.

Si me permiten, quería empezar con un aforismo. Ya verán por qué me he echado atrás. Lo he hecho, como de costumbre, pero felizmente lo he hecho antes de las doce y treinta y una que son ahora, para no retrasar esta vez el fin de nuestro encuentro. Si empezara como siempre tengo ganas de hacerlo, sería abruptamente. Si no lo hago es porque tengo ganas de hacerlo, para domarlos a ustedes, les evito sobresaltos. Quería empezar con un aforismo que, espero, les sorprenderá por su evidencia, porque si Freud se impuso a pesar de las protestas que saludaron su entrada en el mundo del comercio de las ideas, es precisamente por esto. Lo que se impuso es que Freud no dice tonterías.

Esto le dio esa especie de ascendente que tiene en nuestra época. Probablemente también es esto lo que hace que haya otro que, a pesar de todo, como se sabe, sobrevive bastante bien. Lo que les caracteriza, tanto al uno como al otro, a Freud y a Marx, es que no dicen tonterías.

Eso se nota en lo siguiente — al contradecirles siempre se puede patinar, se patina fácilmente y se acaba diciendo tonterías. Desbaratan el discurso de quienes pretenden meterse con ellos. A menudo les dejan irremediablemente paralizados en una especie de procedimiento académico recursivo, conformista, desfasado.

Quisiera Dios que estos oponentes, me atrevo a decir, dijeran tonterías. Así seguirían a Freud, entrarían en cierto orden, el orden en cuestión. Después de todo, uno se pregunta por qué de vez en cuando califican a fulano o a mengano de tonto. ¿Tan degradante es? ¿No se han dado cuenta de que cuando se dice que alguien es un tonto, quiere decir más bien que no es tan tonto? Lo que les deprime es que no se sabe muy bien qué tiene él que ver con el goce. Por eso le llaman así.

Este es el mérito del discurso de Freud. El sí está a la altura. Está a la altura de un discurso que se mantiene lo más cerca posible de lo que se relaciona con el goce — tan cerca como era posible hasta él. No es cómodo. No es cómodo situarse en este punto donde emerge el discurso y donde, cuando vuelve ahí, incluso, tropieza, en las inmediaciones del goce.

Evidentemente, Freud, a veces, nos abandona, se escabulle. Abandona la cuestión cuando se aproxima al goce femenino. A última hora, el señor Gillespie, personaje eminente que se ha distinguido por comerciar por cualquier medio con las distintas corrientes que han atravesado el análisis en los últimos cincuenta años, muestra no sé qué alegría, una singular alegría en el último número que ha aparecido del *International Journal of Psycho-Analysis*, ante el hecho de que, gracias a cierto número de experiencias realizadas en la universidad de Washing-

ton sobre el orgasmo vaginal, se hará la luz sobre lo que se debatía, a saber, la primacía o no, en el desarrollo de la mujer, de un goce que en un principio se reduce a un equivalente del goce masculino.

Estos trabajos de un tal Masters y una tal Johnson, a decir verdad, no carecen de interés. Sin embargo, si bien no he podido remitirme directamente al texto, a través de algunas citas, cuando veo que se dice que el mayor orgasmo, que sería el de la mujer, resulta de la personalidad total, me pregunto cómo puede captar la susodicha personalidad total un aparato cinematográfico que recoge imágenes en color, situado en el interior de un apéndice que representa al pene y que capta desde dentro lo que pasa en la pared que, una vez introducido, lo envuelve.

Tal vez es muy interesante si se pone al margen, como acompañamiento de lo que el discurso de Freud nos permite plantear. Pero esto es lo que da sentido a la expresión *decir tonterías*, como quien dice bajar el tono.[1] Tal vez sepan ustedes qué es el discante — es algo que se escribe junto al canto llano, también se puede cantar, puede ser un acompañamiento, pero en fin, no es exactamente lo que se espera del canto llano.

Si es preciso recordar aquí, con todo su relieve brutal, el resultado de lo que podría llamar la tentativa de reducción económica que Freud hace en su discurso sobre el goce, es porque hay mucho discante.

El tiene sus razones para enmascararlo de esta manera. Ya verán el efecto que produce cuando se enuncia en directo. Pero esto es lo que me ha parecido que debía hacer hoy, de una forma que, espero, les sorprenderá, aunque no les muestre nada más que el tono exacto de lo que Freud descubre.

2

No vamos a hablar del goce así, por las buenas.

Ya les he hablado bastante de ello como para que sepan que el goce es el tonel de las Danaides y que, una vez que se entra, no se sabe hasta

1. *Déchanter:* hacer el discante, por oposición al canto llano, o «cantus firmus». Expresión que significa «bajar el tono» o abandonar determinadas pretensiones, como «bajarse del burro».

dónde va. Se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla. Esto también es goce.

Tomaré las cosas por otro lado, que no puede decirse que esté ausente del discurso analítico.

Si leen el verdadero corpus conmemorativo que constituye este número del *International Journal*, se comprende que los autores se feliciten por la solidez que revelan estos cincuenta años transcurridos. Les ruego que lo comprueben — de estos cincuenta años, tomen cualquier número y nunca sabrán de cuándo es. Siempre dicen lo mismo. Siempre es igual de insípido y, como con el análisis se conservan, siempre son los mismos autores. Sólo que, con la fatiga, sus colaboraciones se van espaciando cada vez más. Hay uno que se expresa así en una página. Se felicitan de que, en suma, estos cincuenta años han confirmado esas verdades primordiales, que el motor del psicoanálisis es la bondad y que lo que felizmente se ha evidenciado transcurridos estos años, con el borramiento progresivo del discurso de Freud, es en particular la solidez y la gloria de un descubrimiento llamado *autonomous Ego*, o sea el *Ego* a salvo de conflictos.

Esto es lo que resulta de cincuenta años de experiencia, gracias a la inyección de tres psicoanalistas, que habían florecido en Berlín, en la sociedad americana, donde este discurso de un *Ego* sólidamente autónomo prometía sin duda resultados tentadores. En efecto, no podía hacerse nada mejor para volver al discurso del amo.

Esto nos da una idea de los contragolpes, retrógrados, si puede decirse así, que suceden a las tentativas de transgresión de todo tipo, como fue desde luego el análisis en una época.

Ahora vamos a decir las cosas de una determinada forma, en relación con una palabra con la que se tropezarán fácilmente a lo largo de este número, porque es también uno de los temas corrientes de la propaganda analítica — en inglés, esto se llama *happiness*, en francés lo llamamos *bonheur*.

A menos que se defina de una forma bastante triste, a saber, que es ser como todo el mundo, algo a lo que el *autonomous Ego* muy bien podría decidirse, la felicidad, es preciso decirlo, nadie sabe qué es. Si damos crédito a Saint-Just, que fue quien lo dijo, a partir de cierta época, la suya, la felicidad se convirtió en un factor de la política.

Tratemos de dar cuerpo ahora a esta noción mediante otro enunciado abrupto que es, les ruego que tomen nota, central en la teoría freudiana — no hay más felicidad que la del falo.

Freud lo escribe de diversas formas, incluso lo escribe de la forma ingenua que consiste en decir que no puede alcanzarse goce más perfecto que el del orgasmo masculino.

Sólo que la teoría freudiana, donde pone el acento es en que el único que es feliz es el falo, no su portador. Incluso cuando, no por oblatividad, sino a la desesperada, lo lleva, al susodicho, al seno de una *partenaire* que supuestamente está desolada por no ser a su vez portadora.

Esto es lo que positivamente nos enseña la experiencia psicoanalítica. El portador del susodicho, tal como yo me expreso, pugna por hacer aceptar a su *partenaire* esta privación, en nombre de la cual todos sus esfuerzos amorosos, las delicadezas, los tiernos servicios, son en vano, puesto que así reaviva la llamada herida de la privación. Esta herida, pues, no puede compensarse por la satisfacción que el portador tendría al apaciguarla, por el contrario su presencia la reaviva, la presencia de aquello cuya añoranza causa la herida.

Esto, precisamente, nos revela lo que Freud supo extraer del discurso de la histérica. A partir de ahí, se entiende que la histérica simbolice la insatisfacción primordial. Puse de relieve su promoción del deseo insatisfecho, basándome en el ejemplo mínimo que comenté en ese escrito que quedó con el título *La Dirección de la cura y los principios de su poder*, a saber, el sueño llamado de la bella carnicera.

Recordémoslo, está la bella carnicera y el follador de su marido, que es un verdadero chocho de oro, y a cambio ella tiene que demostrarle que no le va todo eso con lo que él quiere atiborrarla por añadidura, lo que significa que en cuanto a lo esencial eso no arregla nada, aunque lo esencial ella ya lo tenga. Lo que ella no ve, porque su pequeño horizonte también tiene sus límites, es que sería dejándole ese marido suyo tan esencial a otra como encontraría el plus de goce, ya que de eso se trata en el sueño. Ella en el sueño no lo ve, esto es todo lo que puede decirse.

Otras sí lo ven. Por ejemplo, Dora, lo que hace es eso. Adorando al objeto de deseo en que se ha convertido, en su horizonte, la mujer, la mujer que es su envoltura y que en la observación se llama señora K, la que va a contemplar bajo la figura de la Madonna de Dresde, obtura con esta adoración su reivindicación peniana. Esto me permite decir que la bella carnicera no ve que a fin de cuentas sería feliz, como Dora, si le dejara ese objeto a otra.

Hay otras soluciones. Si indico ésta, es porque es la más escandalosa.

Hay muchas otras formas, refinadas, de sustituir este goce cuyo aparato, que es lo social y conduce al complejo de Edipo, hace que sea excluido, precisamente porque es el único que daría la felicidad. Esta es propiamente la significación del complejo de Edipo. Por eso, lo que interesa en la investigación analítica es saber de qué manera, para suplir el goce fálico prohibido, se aporta alguna cosa cuyo origen hemos definido con algo muy distinto que el goce fálico, con el goce situado y, si puede decirse así, cuadriculado, por la función del plus de goce.

Lo que hago no es más que recordar los brillantes logros del discurso freudiano que ya he puesto de relieve muchas veces y que deseo introducir en una relación de configuración, no central sino conexa, respecto de la situación que trato de dar de las relaciones del discurso con el goce. Si los menciono es por eso y porque quiero darle otro acento, destinado a cambiar el aura que puede conservar para ustedes la idea de que el discurso se centra en los datos biológicos de la sexualidad.

Veremos si doy la talla, algo que, debo confesarlo, he descubierto no hace mucho. Las cosas más visibles, las que se exhiben, son siempre las que menos se ven. De pronto me pregunté — pero ¿cómo se dice *sexo* en griego?

Lo peor es que no tenía diccionario francés-griego, por otra parte no lo hay, o en fin, son pequeños, malos. Había encontrado *genos*, que por supuesto no tiene nada que ver con el sexo, puesto que quiere decir un montón de cosas, la raza, el linaje, el engendramiento, la reproducción. Enseguida me apareció en el horizonte otra palabra, pero sus connotaciones son muy distintas — *fisis*, la naturaleza.

Esta repartición de los seres vivos, de una parte de ellos, en dos clases, con todo lo que esto comporta, como es perceptible, a saber, muy probablemente la irrupción de la muerte, porque los otros, los que no están sexuados, no tienen tanto aspecto de morirse, cuando decimos *sexo* no se trata de eso, en absoluto, no tiene en absoluto el mismo acento. Lo más relevante, sin duda, no es de ningún modo esta referencia biológica. Esto indica que hay que ser muy, pero que muy prudente, antes de pensar que lo que pone en primer plano la función del sexo en el discurso freudiano es una referencia, no ya a un organicismo cualquiera, sino incluso a la biología.

Entonces se da uno cuenta de que *sexo*, con el acento que tiene para nosotros y las reglas de su empleo, su difusión significativa, es *sexus*. Para el griego, habría que seguir la investigación en otras lenguas positivas, pero en latín esto se relaciona, muy claramente, con *secare*. El *se-*

xus latín implica lo que de entrada puse en evidencia, a saber, que todo el juego se produce alrededor del falo.

Por supuesto que en las relaciones sexuales no sólo está el falo. Pero el privilegio de este órgano es que de alguna manera su goce puede aislarse. Puede pensarse como excluido. Para decirlo crudamente — no voy a embrollar esto con un simbolismo —, tiene precisamente una propiedad que podemos considerar, en el conjunto del campo constituido por los aparatos sexuales, como muy local, muy excepcional. En efecto, no hay muchos animales en los que el órgano decisivo de la copulación sea algo tan fácilmente aislable en sus funciones de tumescencia y detumescencia, que determinan una curva, llamada orgásmica, perfectamente definible — cuando se termina, se termina. *Post coitum animal triste*, es lo que se ha dicho. No es forzoso, por otra parte. Pero vamos, es una muestra de que se siente frustrado. Ahí hay algo que no le concierne. Puede tomarse las cosas de otra manera, puede tomárselo alegremente, pero en fin, Horacio lo encontraba más bien triste — lo que demuestra que se hacía todavía algunas ilusiones sobre las relaciones con la *fisis* griega, con ese brote que sería el deseo sexual.

Esto pone las cosas en su lugar, ya que vemos que con todo es así como Freud presenta las cosas. Si hay algo en la biología que pueda reflejar, no como su raíz, sino como un vago parecido, esta posición cuyas raíces de discurso vamos a indicar ahora, si hay algo que, como un *bye-bye* al dominio de la biología, puede darnos una idea aproximada de qué representa lo que está en juego en todo esto, donde uno no tiene y el otro no sabe qué hacer, sería más o menos lo que se produce en ciertas especies animales.

He visto recientemente, por eso se lo cuento, unos peces muy bonitos, monstruosos como debe serlo una especie en la que la hembra es así de grande y el macho es así, pequeñito. El se pega a su vientre y tanto se pega que sus tejidos no se pueden distinguir — no se puede, ni siquiera con el microscopio, ver dónde empiezan los tejidos de uno y los tejidos del otro. Ahí está él, enganchado por la boca, y en esa posición cumple, si así puede decirse, sus funciones de macho. No es inconcebible que eso simplifique el problema de las relaciones sexuales, cuando al fin, cuando el macho ya está cansado, se disuelve su corazón, su hígado, todo desaparece y él queda ahí, colgado del lugar oportuno, reducido a lo que queda al cabo de cierto tiempo en esa bolsita animal, o sea, principalmente, los testículos.

La cuestión es articular lo que sucede con esta exclusión fálica en el gran juego humano de nuestra tradición, el juego del deseo.

El deseo no tiene una relación de proximidad inmediata con este campo. Nuestra tradición lo plantea tal como es, Eros, la presencia de la falta.

Entonces puede surgir la pregunta: ¿cómo se puede desear algo, sea lo que sea? ¿Qué es lo que falta? Hubo alguien que dijo un día: no le dé más vueltas, no me falta nada, miren los lirios de los campos, ni tejen, ni hilan, ellos son los que están en su sitio en el Reino de los Cielos.

Es evidente que para lanzar este verdadero desafío tenía que ser, verdaderamente, el mismo que se identificaba con la negación de esa armonía.

Al menos así se comprendió, así fue interpretado, cuando se le calificó como el Verbo. Tenía que ser el propio Verbo para que pudiera negar lo evidente hasta ese punto. En fin, ésa es la idea que se hicieron. El no dijo tanto. Dijo, si damos crédito a uno de sus discípulos, *Yo soy el Camino, la Verdad, la Vida*. Pero el hecho de que lo hayan convertido en el Verbo indica que la gente sabía, a pesar de todo, lo que decía cuando pensaban que sólo el Verbo era capaz de retractarse hasta ese punto.

Es verdad que muy bien podemos imaginar los lirios de los campos como un cuerpo enteramente entregado al goce. Cada etapa de su crecimiento idéntica a una sensación sin forma. Goce de la planta. En todo caso, no hay manera de escapar de él. Tal vez ser una planta sea un dolor infinito. En fin, nadie se entretiene pensando estas cosas, excepto yo mismo.

No sucede igual con el animal, que tiene lo que nosotros interpretamos como una economía, la posibilidad de moverse para obtener sobre todo el menor goce. Esto es lo que se llama el principio del placer. No nos quedemos ahí donde se goza, porque sabe Dios adónde nos llevaría, ya lo he dicho antes.

Ahora bien, resulta que de todos modos conocemos los medios del goce. Hace un momento les hablaba de las cosquillas y de la parrilla. Esos sí que saben hacerlo. Eso es exactamente el saber. En principio, nadie tiene ganas de abusar de él, y sin embargo es tentador.

Esto es precisamente lo que Freud descubrió hacia 1920 y ahí está, de algún modo, el punto de reversión de su descubrimiento.

Su descubrimiento consistía en haber deletreado el inconsciente, y desafío a quienquiera que diga que se trata de algo distinto de esta ob-

servación, que hay un saber perfectamente articulado del que, hablando con propiedad, ningún sujeto es responsable. Cuando de pronto un sujeto tropieza con él, puede tocar ese saber inesperado, se queda, él, el que habla, bien desconcertado, ya lo creo.

Esto fue el primer hallazgo. Freud les dijo, a los sujetos — vayan hablando, hagan como la histérica, ya veremos con qué saber se tropiezan y de qué manera les arrastra o, por el contrario, cómo lo rechazan, ya veremos qué pasa. Y esto le condujo necesariamente a aquel descubrimiento que se llama el más allá del principio del placer. Es lo siguiente, que todo aquello con lo que nos enfrentamos al explorar el inconsciente, lo determina, esencialmente, la repetición.

La repetición no quiere decir que cuando acabamos algo volvemos a empezar, como la digestión o cualquier otra función fisiológica. La repetición es una denotación precisa de un rasgo que he extraído para ustedes del texto de Freud como idéntico al rasgo unario, un palote, un elemento de la escritura, un rasgo en tanto conmemora una irrupción del goce.

Por eso es concebible que el placer sea violado en cuanto a su regla y su principio, por eso cede al displacer. No hay más que decir, no al dolor necesariamente, al displacer, que no quiere decir nada más que el goce.

Aquí la inserción de la generación, de lo genital, de lo genésico, en el deseo, se muestra como algo completamente distinto de la madurez sexual. Sin duda hablar de sexualización prematura tiene su interés. Ciertamente, lo que llaman los primeros impulsos sexuales en el hombre son evidentemente, tal como se dice, prematuros. Pero aparte del hecho de que pueda, en efecto, implicar una intervención de goce, no es menos cierto que lo que va a introducir el corte entre la libido y la naturaleza no es sólo el autoerotismo orgánico. Además de los hombres, hay otros animales que son capaces de hacerse cosquillas, los monos, y eso no les ha llevado a una elaboración demasiado avanzada del deseo. Por el contrario, aquí se obtiene un beneficio en función del discurso.

No se trata sólo de hablar de las prohibiciones, sino simplemente de un predominio de la mujer como madre, y madre que dice, madre a quien se pide, madre que ordena y así instituye la dependencia del niño.

La mujer le permite al goce osar llevar la máscara de la repetición. Se presenta aquí como lo que es, como institución de la mascarada. Le

enseña a su pequeño a pavonearse. Conduce hacia el plus de goce porque ella, la mujer, como la flor, sumerge sus raíces en el mismo goce. Los medios del goce se abren con este principio, que él haya renunciado al goce cerrado y extraño, a la madre.

Ahí se insertará luego la amplia connivencia social que invierte lo que podemos llamar la diferencia de los sexos al natural para convertirla en sexualización de la diferencia orgánica. Esta inversión implica el común denominador de la exclusión del órgano específicamente masculino. Desde ese momento el macho es y no es lo que es con respecto del goce. Y también por eso la mujer es promovida como objeto, precisamente porque no es lo que él es, diferencia sexual por una parte, y por otra parte porque es eso mismo a lo que él renuncia como goce.

Es esencial recordar esto en el momento en que, al hablar del reverso del psicoanálisis, se plantea la cuestión del lugar que tiene el psicoanálisis en lo político.

3

Sólo es factible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no sólo analítico, que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad.

La caracterización del discurso del amo como el que comporta una verdad oculta no quiere decir que este discurso se oculte, se parapete. En francés la palabra *caché*[2] tiene sus virtudes etimológicas. Viene de *coactus*, del verbo *coactare, coactitare, coacticare*; esto quiere decir que hay algo que está comprimido, como una sobreimpresión, algo que tiene que desplegarse para ser legible.

Está claro que su verdad se le oculta, y un tal Hegel articuló que la obtiene del trabajo del esclavo. Sólo que, ya ven, este discurso de Hegel es un discurso de amo que se basa en la sustitución del amo por el Estado, a través del largo camino de la cultura, para alcanzar el saber absoluto. Parece que resultó definitivamente refutado mediante algunos hallazgos, los de Marx. No estoy aquí para comentarlo y no voy a hacer un apéndice, sino que mostraré simplemente hasta qué punto, desde el

2. *Caché:* «Oculto».

mirador psicoanalítico, podemos cómodamente poner en duda, de entrada, esto de que el trabajo engendre en el horizonte un saber absoluto, ni siquiera algún saber.

Ya lo anticipé ante ustedes y no puedo retomarlo aquí. Pero es uno de los ejes que les pido que tomen para situarse y entender qué significa la subversión analítica.

Si el saber es medio de goce, el trabajo es otra cosa. Incluso si lo realizan quienes poseen el saber, lo que engendra no es ciertamente la verdad, no es nunca el saber — ningún trabajo engendró nunca un saber. Hay una objeción, que proviene de una observación más detallada de lo que en nuestra cultura son las relaciones del discurso del amo con algo que surgió y de donde partió el examen de lo que, desde el punto de vista de Hegel, se fue arrollando alrededor de este discurso — la evitación del goce absoluto, en la medida que está determinado por el hecho de que, al fijar al niño a su madre, la connivencia social la convierte en la sede de elección para las prohibiciones.

Por otra parte, la formalización de un saber que hace a toda verdad problemática, ¿no nos sugiere acaso que, más que de un progreso producido por el trabajo del esclavo — como si hubiera habido el menor progreso en su condición, todo lo contrario —, se trata de una transferencia, de una expoliación de lo que estaba, desde el punto inicial del saber, inscrito, oculto en el mundo del esclavo? El discurso del amo tenía que imponerse ante esto. Pero al mismo tiempo, al entrar en el mecanismo de su aserción repetida, tuvo que captar la pérdida por su propia entrada en el discurso y, por decirlo de una vez, ver surgir este objeto *a* que hemos señalado como plus de goce.

Esto es, en suma, esto y nada más, lo que el amo tenía que hacerle pagar al esclavo, único posesor de los medios del goce.

El amo se contentaba con este pequeño diezmo, con un plus de goce, y después de todo nada indica que el propio esclavo se sintiera desgraciado por el hecho de darlo. Muy distinto es lo que se halla en el horizonte de esta ascensión del sujeto amo en lo que se afirma como la verdad de su igualdad consigo mismo, esta *yocracia* de la que les hablaba en cierta ocasión y que es, me parece, la esencia de toda afirmación en la cultura que más ha visto florecer este discurso del amo.

Si lo consideramos más detalladamente, la sustracción de su saber al esclavo es toda la historia cuyas etapas sigue Hegel paso a paso — cosa singular, sin haber visto adónde llevaba, y con razón. El todavía estaba en el campo del descubrimiento newtoniano, no había visto nacer la termodinámica. Si se hubiera podido echar a la espalda las fórmulas que unificaron por primera vez el campo designado por la termodinámica, tal vez hubiera podido reconocer ahí el reino del significante, el significante repetido a dos niveles, S_1, S_1, una vez más.

S_1 es la presa. El segundo S_1, debajo, es el pantano que hace girar una turbina. La conservación de la energía no tiene otro sentido que esta marca de una instrumentación que significa el poder del amo.

Lo que se recoge en la caída debe conservarse. Esta es la primera ley. Por desgracia en el intervalo hay algo que desaparece, o más exactamente no se presta al retorno, a recuperar el estado del punto de partida. Es el principio llamado de Carnot-Clausius, aunque un tal Mayer contribuyó en gran medida.

Este discurso que, en esencia, da prioridad a todo lo que se refiere al punto de partida y al final, dejando de lado todo lo que, en el intervalo, puede ser del orden de algo que depende de un saber, este hacer surgir en el horizonte un mundo nuevo, esas puras verdades numéricas, lo que se puede contar, ¿no significa, por sí mismo, algo muy distinto que la ascensión que está en juego de un saber absoluto? El mismo ideal de una formalización en la que no hay nada más que un cómputo — la propia energía no es sino lo que cuenta, lo que, si se manipulan las fórmulas de cierta manera, resulta que siempre da el mismo total — ¿no está aquí el deslizamiento, el cuarto de vuelta, que hace que en el lugar del amo se instaure una articulación del saber eminentemente nueva, del todo reducible formalmente, y que al lugar del esclavo vaya a parar, no algo que se insertaría de otra manera en el orden de este saber, sino que es más bien su producto?

Marx denuncia este proceso como una expoliación. Sólo que lo hace sin darse cuenta de que su secreto está en el mismo saber, como lo está el de la reducción del propio trabajador a no ser nada más que valor. Cuando pasa al piso de encima, el plus de goce ya no es plus de goce, sino que se inscribe simplemente como valor que debe inscribirse o deducirse de la totalidad de lo que se acumula — lo que se acumula de una naturaleza esencialmente transformada. El trabajador no es más que unidad de valor. Aviso para aquellos a quienes este término les recuerde algo.

Lo que Marx denuncia en la plusvalía es la expoliación de goce. Y sin embargo, esta plusvalía es la memoria del plus de goce, su equivalente del plus de goce. El sentido que tiene la sociedad de consumido-

res proviene de esto, que a lo que constituye su elemento calificado, entre comillas, como humano se le atribuye el equivalente homogéneo de cualquier plus de goce producto de nuestra industria, un plus de goce de imitación, por decirlo todo. De todos modos eso puede llegar a cundir. Si se puede simular el plus de goce, eso mantiene a mucha gente entretenida.

4

Si quisiera darles materia para que piensen dónde se esboza este proceso cuyo estatuto es nuestra ciencia, les diría, porque hace poco lo he releído, que se diviertan con el *Satiricón.*

No me parece mal lo que hizo Fellini. Lo que nunca se le perdonará es que haya cometido una falta de ortografía escribiendo *Satyricon,* porque no hay tal *y*, pero aparte de esto, no está mal. No está tan bien como el texto, porque en el texto la cosa va en serio, no se entretiene en imágenes y se ve de qué va. En fin, es un buen ejemplo para ver la diferencia entre el amo y el rico.

Lo maravilloso que tienen los discursos, los discursos cualesquiera que sean, incluso los más revolucionarios, es que nunca dicen las cosas sin tapujos, como acabo de intentar, un poquito — he hecho lo que he podido.

De vez en cuando meto la nariz en un montón de autores que son economistas. Vemos hasta qué punto esto tiene interés para nosotros, analistas, porque si algo debe hacerse en el análisis, es la institución de ese otro campo energético que precisaría de estructuras distintas de las de la física y que es el campo del goce.

De todos modos, si eres un Maxwell, puedes unificar tanto como quieras los campos termodinámico y electromagnético, pero te encuentras sin embargo con el hueso de lo gravitacional, y es bastante curioso, porque todo el mundo empezó por lo gravitacional, pero en fin, qué más da. Por lo que se refiere al campo del goce — por desgracia, nunca lo llamarán el campo lacaniano, porque seguramente no tendré tiempo ni siquiera de sentar sus bases, pero lo he deseado —, hay algunas observaciones que hacer.

Abrimos el libro del tal Smith, *La riqueza de las naciones,* y no es el único, todos se rompen la cabeza con esto, Malthus, Ricardo y los demás, ¿qué es eso de la riqueza de las naciones? Tratan de definir el valor de uso, que bien debe contar para algo, y el valor de cambio — no fue Marx quien inventó todo esto. Ahora bien, es extraordinario que, desde que hay economistas, nadie, de momento, haya hecho la observación — ni siquiera por un instante, no digo ya pararse a pensar — de que la riqueza es la propiedad del rico. Es como el psicoanálisis, que como dije un día es lo que hace el psicoanalista, ésta es su principal característica, hay que partir del psicoanalista. ¿Por qué no partir del rico en lo que a la riqueza se refiere?

Tengo que detenerme dentro de dos minutos, pero de todos modos voy a hablarles de una observación que parte de una experiencia que no es especialmente de analista, sino que todo el mundo puede hacerla.

El rico tiene una propiedad. Compra, lo compra todo, en suma, en fin, compra mucho. Pero quisiera que mediten lo siguiente, es que no paga.

Se imaginan que paga, por razones contables que se refieren a la transformación del plus de goce en plusvalía. Pero de entrada, todo el mundo sabe que él va sumando regularmente plusvalía. No hay circulación del plus de goce. Y hay una cosa, muy en particular, que no paga, y es el saber.

En efecto, en lo que ocurre del lado del plus de goce no sólo está la dimensión de la entropía. Hay algo más, que todo el mundo ve, y es que el saber implica la equivalencia entre esta entropía y una información. Sin lugar a dudas, no es igual, no es tan simple como lo dice el señor Brillouin.

El rico sólo es un amo — les ruego que vayan a verlo al *Satiricón* — porque se ha redimido. Los amos de los que se trata en el horizonte del mundo antiguo no son hombres de negocios. Vean cómo habla de esto Aristóteles, eso le repugna.

Por el contrario, cuando un esclavo se ha redimido, es un amo solamente porque empieza a arriesgarlo todo. Así es precisamente como se expresa en el *Satiricón* un personaje que es, ni más ni menos, Trimalción. ¿Por qué puede comprarlo todo sin pagar desde el momento en que es rico? Porque no tiene nada que hacer con el goce. Lo que repite no es eso. Repite su compra. Todo lo redime, o mejor dicho, redime todo lo que se presenta. Es ideal para ser cristiano. Por su propio destino es el redimido.

¿Y por qué se deja uno comprar por el rico? Porque lo que te da participa de su esencia de rico. Si le compras a un rico, a una nación

desarrollada, crees — éste es el sentido de la riqueza de las naciones — que sencillamente vas a participar del nivel de una nación rica. Sólo que en todo este asunto, lo que pierdes es tu saber, que te confería tu *status*. Este saber, el rico no lo adquiere de propina. Simplemente, precisamente, no lo paga.

Hemos llegado hoy al límite de lo que puedo decir antes de evacuar esta sala. Sólo introduciré, para terminar, la cuestión de saber qué es lo que puede resultar de la promoción, de darle la palabra, a lo que constituye el plus de goce, *a*, en el nivel donde interviene la función del rico, función en la que el saber es tan sólo un aparato de explotación. Si a algo proporciona una especie de aurora la función del analista, de algún modo, es a esto.

La próxima vez trataré de explicarles lo que constituye su esencia. Sin lugar a dudas, no es volver a hacer de este elemento un elemento de dominio.

En efecto, tal como se lo explicaré, todo gira en torno al fracaso.

11 de febrero de 1970

MAS ALLA DEL COMPLEJO DE EDIPO

VI

EL AMO CASTRADO

El significante-amo determina la castración.
La ciencia, el mito, el inconsciente.
Dora y su padre.
Edipo inservible.

Ya deben empezar a advertir que el reverso del psicoanálisis es lo mismo que este año introduzco bajo el título del discurso del amo.

No lo hago arbitrariamente, dado que este discurso del amo tiene ya sus credenciales en la tradición filosófica. Sin embargo, tal como trato de destacarlo, aquí adquiere un nuevo acento por el hecho de que en nuestra época podemos llegar a aislarlo con una cierta pureza — y esto por medio de algo que experimentamos directamente en el nivel de la política.

Con esto quiero decir que él lo abarca todo, incluso lo que se toma por una revolución, o mejor dicho lo que con romanticismo se llama Revolución, con R mayúscula. El discurso del amo realiza su revolución, en el otro sentido, el de un ciclo que se produce.

Esta manera de subrayarlo es algo aforística, lo acepto, pero está hecha, y para eso sirve el aforismo, para iluminar con un simple golpe de *flash*. Aparece así en el horizonte algo que nos interesa, me refiero a ustedes y a mí — el hecho de que el discurso del amo sólo tiene un contrapunto, el discurso analítico, tan inadecuado todavía.

Lo llamo contrapunto porque su simetría, si hay alguna — y la hay — no es en relación con una línea, ni en relación con un plano, sino en relación con un punto. En otros términos, se obtiene dando un vuelco a este discurso del amo al que me refería hace un instante.

La disposición de estos cuatro términos, las dos S numeradas, $\$$ y *a*, tal como la reinscribí la última vez, cosa que espero hayan transcrito todos ustedes, más o menos, en sus papeles, muestra bastante bien esta simetría en relación con un punto, que hace que el discurso psicoanalítico se encuentre muy precisamente en el polo opuesto al discurso del amo.

1

En el discurso psicoanalítico, se da el caso que vemos que ciertos términos sirven de *filum* en la explicación, el padre por ejemplo. Y a veces vemos que alguien trata de recopilar sus principales datos. Ejercicio penoso, cuando se hace de acuerdo con lo que a estas alturas se suele esperar de un enunciado y de una enunciación psicoanalíticos, o sea dentro de una referencia genética.

En lo que al padre se refiere, se creen obligados a partir de la infancia, de las identificaciones, y entonces se produce algo que puede llegar a ser verdaderamente un embrollo extraordinario, una extraña contradicción. Nos hablarán de la identificación primaria como si fuese la que une al niño con la madre y, en efecto, eso parece bastante evidente. Sin embargo, si nos remitimos a Freud, a su discurso de 1921 llamado *Psicología de las masas y análisis del yo*, lo que se plantea como primario es precisamente la identificación con el padre. Sin lugar a dudas, es muy extraño. Freud observa ahí que, de forma totalmente primordial, el padre se muestra como el que preside la primera identificación, precisamente por el hecho de ser, con predilección, merecedor del amor.

Sin duda esto es muy extraño, porque está en contradicción con todo lo que resulta que establece el desarrollo de la experiencia analítica sobre la primacía de la relación del niño con la madre. Extraña discordancia del discurso freudiano con el discurso de los psicoanalistas.

Tal vez estas discordancias se deban a una confusión y este orden que intento poner mediante una referencia a las configuraciones de discursos, de algún modo primordiales, está ahí para recordarnos que es estrictamente impensable enunciar cualquier cosa que se ordene según el discurso psicoanalítico sin tener esto presente. Para ser eficaz, nuestro esfuerzo, que es, lo sabemos perfectamente, una colaboración reconstructiva con quien se halla en la posición del analizante, a quien de algún modo le permitimos avanzar en su camino, este esfuerzo que hacemos para extraer, bajo la forma de un pensamiento imputado, lo que ha vivido efectivamente quien bien merece en este caso el título de paciente, no debe hacernos olvidar que la configuración subjetiva tiene, debido al enlace significante, una objetividad perfectamente observable, fundamento de la posibilidad misma de la ayuda que nosotros aportamos bajo la forma de la interpretación.

Ahí, en este punto de enlace, especialmente éste, el primero, sin duda, del S_1 con el S_2, ahí existe la posibilidad de que se abra esa falla que se llama el sujeto. Ahí se producen los efectos del enlace, en este caso significante. Se produzca o no en alguna parte aquella vivencia que con mayor o menor propiedad se llama pensamiento, lo que aquí se produce es algo que configura una cadena, exactamente como si fuera pensamiento. Freud nunca dijo otra cosa cuando hablaba del inconsciente. Esta objetividad no sólo induce, sino que determina aquella posición, que es posición de sujeto, como foco de lo que se llaman las defensas.

Lo que yo introduzco, lo que voy a anunciar hoy de nuevo, es que al emitirse hacia los medios del goce que son lo que se llama el saber, el significante amo no sólo induce sino que determina la castración.

Volvamos a lo que hay que entender por significante amo partiendo de lo que hemos adelantado a este respecto.

Al comienzo, ciertamente, no lo hay. De algún modo todos los significantes son equivalentes, porque sólo juegan con la diferencia de cada uno respecto de todos los demás, por el hecho de no ser los otros significantes. Pero por eso también cada uno de ellos es capaz de adquirir la posición de significante amo, precisamente por lo siguiente, porque su función eventual es representar a un sujeto para cualquier otro significante. Así es como siempre lo he definido. Sólo que el sujeto al que representa no es unívoco. Está representado, sin duda, pero también no está representado. En este nivel hay algo que permanece oculto en relación con este mismo significante.

En torno a esto se juega el juego del descubrimiento psicoanalítico. No es que no haya sido preparado por algo, como cualquier otro. Lo fue por esa duda — que es más que una duda —, esa ambigüedad sostenida por Hegel bajo el nombre de dialéctica, cuando resulta que plantea, al principio, que el sujeto se afirma como sabiéndose.

Hegel, en efecto, tiene la osadía de partir de la *Selbstbewusstsein* en su enunciación más ingenua, a saber, que toda conciencia sabe que es conciencia. Y sin embargo va trenzando este punto de partida con una serie de crisis — *Aufhebung*, como dice él —, de lo que resulta que esta misma *Selbstbewusstsein*, figura inaugural del amo, encuentra su verdad por medio del trabajo del otro por excelencia, aquel que sólo se sabe por el hecho de haber perdido ese cuerpo, el cuerpo mismo en el que se sostiene, por haber querido conservarlo en su acceso al goce, en otras palabras el esclavo.

¿Cómo no tratar de romper esta ambigüedad hegeliana? ¿Es posible evitar otra vía, otra tentativa, partiendo de lo dado en la experiencia analítica, a la que siempre hay que volver para captarla mejor?

Dicho de modo más simple, se trata de lo siguiente — hay un uso del significante que puede definirse por el hecho de partir de la separación de un significante-amo respecto de este cuerpo del que hablábamos, el cuerpo perdido por el esclavo para llegar a ser tan sólo aquel donde se inscriben todos los otros significantes.

De este modo es como podríamos imaginar el saber que Freud define poniéndolo en el paréntesis enigmático de lo *Urverdrängt*, que significa precisamente lo que no ha tenido que ser reprimido porque lo está desde el origen. Este saber acéfalo, si puedo decirlo así, es ciertamente un hecho políticamente definible, por estructura. Desde ese momento, todo lo que se produce mediante el trabajo — quiero decir en el sentido propio, pleno, del término producir —, todo lo que se produce y que concierne a la verdad del amo, a saber, lo que lleva escondido como sujeto, se reúne con ese saber en tanto está separado, *urverdrängt*, en la medida que está ahí y nadie entiende nada de eso.

He aquí algo que, espero, no dejará de sonarles — sin saber por otra parte de qué lado les viene. Para empezar, esto se estructura en lo que se llama el soporte mítico de ciertas sociedades. Podemos analizarlas como etnográficas, es decir, como si se escaparan del discurso del amo, en la medida que éste se inaugura con el predominio del sujeto, que tiende precisamente a sostenerse sólo en aquel mito ultrarreducido, idéntico como es a su propio significante.

En este sentido les indiqué la última vez en qué es afín la naturaleza de este discurso a la matemática, en la que A se representa a sí misma, sin necesidad de un discurso mítico que establezca sus relaciones. Por eso la matemática representa al saber del amo en tanto está constituido en base a leyes distintas del saber mítico.

En suma, el saber del amo se produce como un saber completamente autónomo del saber mítico, y esto es lo que se llama ciencia.

La última vez les mostré qué aspecto tiene con una rápida evocación de la termodinámica y luego de cualquier unificación del campo físico. Esta se basa en la conservación de una unidad, que no es nada más que una constante que siempre vuelve a aparecer en el cómputo —ni siquiera digo la cuantificación— de una manipulación de cifras, es decir, definida de tal manera que haga aparecer a esta constante en el

cómputo en todos los casos. He aquí algo que sólo tiene un soporte, lo que se llama, en el fundamento de la ciencia física, la energía.

Este soporte se deriva de que la matemática únicamente puede construirse a partir del hecho de que el significante pueda significarse a sí mismo. La A que se escribe una vez puede ser significada por su repetición como A. Ahora bien, esta posición es estrictamente insostenible, constituye una infracción, con respecto a la función del significante, de la regla siguiente, que todo puede significarlo salvo a sí mismo, sin lugar a dudas. Para que se inaugure el discurso matemático hay que desembarazarse de este postulado inicial.

Entre estas dos cosas, desde la infracción original hasta la construcción del discurso de la energética, el discurso de la ciencia sólo puede sostenerse en la lógica haciendo de la verdad un juego de valores, eludiendo de forma radical toda su potencia dinámica. En efecto, el discurso de la lógica proposicional es, como ya ha sido subrayado, profundamente tautológico. Consiste en ordenar proposiciones compuestas de forma que siempre sean verdaderas, sea cual sea, verdadero o falso, el valor de las proposiciones elementales. ¿No es esto acaso desembarazarse de lo que hace un momento he llamado el dinamismo del trabajo de la verdad?

Pues bien, el discurso analítico se especifica, se distingue por plantear la pregunta de para qué sirve esta forma de saber que rechaza y excluye la dinámica de la verdad.

Primera aproximación: sirve para reprimir lo que habita en el saber mítico. Pero al mismo tiempo, al excluir a este último ya no puede conocer nada, salvo en la forma de lo que encontramos bajo las especies del inconsciente, es decir, como ruinas de dicho saber, bajo la forma de un saber disjunto. Lo que va a reconstituirse de este saber disjunto no retornará de ningún modo al discurso de la ciencia ni a sus leyes estructurales.

Es decir, que en esto me distancio de lo que Freud enuncia. Este saber disjunto, tal como lo encontramos en el inconsciente, es extraño al discurso de la ciencia. Y por eso precisamente es chocante que el discurso del inconsciente se imponga. Se impone precisamente por lo que enunciaba el otro día, bajo esa forma que, si la empleé, créanme, es que no encontré otra mejor — no dice tonterías. Por tonto que sea, este discurso del inconsciente corresponde a algo que depende de la institución del propio discurso del amo. A esto se le llama inconsciente. Se impone a la ciencia como un hecho.

Esta ciencia hecha, es decir fáctica, no puede desconocer lo que se le muestra como artefacto, es verdad. Sólo que le está prohibido, precisamente, ser ciencia del amo, plantearse la cuestión del artesano, lo que haría del hecho tanto más hecho.

Poco después de finalizar la última guerra — yo ya hacía mucho que había nacido — tomé en análisis a tres personas del Alto Togo que habían pasado allí su infancia. Ahora bien, en su análisis no pude hallar ninguna huella de las costumbres y las creencias tribales, que no habían olvidado, las conocían, pero desde el punto de vista de la etnografía. Hay que reconocer que todo concurría para separarles de aquello, teniendo en cuenta lo que eran, esos valientes médicos modestos que trataban de deslizarse entre la jerarquía médica de la metrópolis, todavía estábamos en la época colonial. Lo que sabían como etnógrafos era poco más o menos lo propio del periodismo, pero su inconsciente funcionaba de acuerdo con las buenas reglas del Edipo. Era el inconsciente que les habían vendido junto con las leyes de la colonización, forma exótica, regresiva, del discurso del amo, frente al capitalismo que llaman imperialismo. Su inconsciente no era el de sus recuerdos de infancia — esto era palpable —, sino que su infancia era vivida retroactivamente con nuestras categorías *famil-iares* — escriban esta palabra tal como se lo enseñé el año pasado. Desafío a cualquier analista que me contradiga incluso a ir allí, sobre el terreno.

Si hay algo que pueda servir para una encuesta etnográfica, no es el psicoanálisis. Dicho esto, tal encuesta no tiene la menor posibilidad de coincidir con el saber autóctono, salvo haciendo referencia al discurso de la ciencia. Y por desgracia, tal encuesta no tiene la menor idea de esta referencia, porque le sería necesario relativizarla. Cuando digo que no es con el psicoanálisis como se consigue una encuesta etnográfica, cuento a buen seguro con la aprobación de todos los etnógrafos. Tal vez menos si les digo que para tener una pequeña idea de la relativización del discurso de la ciencia, es decir, para tener tal vez una pequeña posibilidad de hacer una encuesta etnográfica acertada, es preciso, lo repito, no proceder por medio del psicoanálisis, si no tal vez ser un psicoanalista, si es que eso existe.

Aquí, en esta encrucijada, enunciamos que lo que el psicoanálisis nos permite concebir es ni más ni menos esto, que está en la vía inaugurada por el marxismo, a saber, que el discurso está vinculado con los intereses del sujeto. Es lo que Marx llama, en este caso, economía, porque en la sociedad capitalista esos intereses son enteramente mercantiles. Pero como la mercancía está vinculada con el significante-amo, denunciarlo de este modo no resuelve nada. Porque después de la revolución socialista la mercancía no deja de estar vinculada con este significante.

2

Ahora escribiré con todas las letras las funciones propias del discurso, tal como las he enunciado.

$$\frac{\text{Significante amo}}{\text{sujeto}} \rightrightarrows \frac{\text{saber}}{\text{goce}}$$

Esta puesta en función del discurso se define por escisión, precisamente por la distinción del significante amo respecto del saber.

En las sociedades llamadas primitivas, en tanto las inscribo como no dominadas por el discurso del amo — lo digo para quienes quieran enterarse de algo más —, es bastante probable que el significante amo pueda localizarse en una economía más compleja. Las mejores investigaciones llamadas sociológicas en el campo de estas sociedades se limitan a esto. Alegrémonos, con más razón porque no es casualidad, de que el funcionamiento del significante amo sea más simple en el discurso del amo.

Puede manejarse por entero con esta relación de S_1 con S_2 que ven ustedes escrita ahí. En este discurso, el sujeto se encuentra vinculado, con todas las ilusiones que eso comporta, con el significante amo, mientras que la inserción en el goce se debe al saber.

Pues bien, este año hago la aportación siguiente — estas funciones propias del discurso pueden hallar distintos emplazamientos. Esto es lo que define su rotación por esos cuatro lugares, que aquí no ven ustedes designados por letras, sino tan sólo por lo que esta vez llamo arriba, a la izquierda, abajo y a la derecha.

Añadiré, un poco tarde, para aclarárselo a quienes los hayan designado ya con sus pequeñas entendederas, que aquí, por ejemplo, está el deseo y al otro lado el emplazamiento del Otro. Aquí se presenta algo de lo que hablé, en un registro ya antiguo, cuando me conformaba

con una aproximación así, diciendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro.

El lugar que figura debajo del deseo es el de la verdad. Debajo del Otro, está el sitio donde se produce la pérdida, la pérdida de goce de la que extraemos la función del plus de goce.

$$\frac{\text{deseo}}{\text{verdad}} \rightrightarrows \frac{\text{Otro}}{\text{pérdida}}$$

Aquí toma todo su valor el discurso de la histérica. Tiene el mérito de mantener en la institución discursiva la pregunta por lo que constituye la relación sexual, a saber, cómo un sujeto puede sostenerla o, por el contrario, no puede sostenerla.

En efecto, la respuesta a la pregunta por saber cómo puede sostenerla es la siguiente — dándole la palabra al Otro y precisamente como lugar del saber reprimido.

Lo interesante es esta verdad, que lo que constituye el saber sexual se da como algo enteramente extraño al sujeto. Esto es lo que originalmente se llama, en el discurso freudiano, lo reprimido.

Pero lo que importa no es esto. Tomado así, sin más, esto no tiene otro efecto, si puede decirse así, que una justificación del oscurantismo — ciertas verdades que nos importan, y no poco, están condenadas a ser oscuras.

Nada de eso. Me refiero a que el discurso de la histérica no es la prueba de que lo inferior está abajo. Por el contrario, como batería de funciones no se distingue de las que tiene asignadas el discurso del amo. Y esto es lo que permite que figuren ahí las mismas letras que sirven para este último, o sea el $, el S_1, el S_2 y el *a*.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Simplemente, el discurso de la histérica revela la relación del discurso del amo con el goce, en la medida en que el saber ocupa el lugar del goce. El propio sujeto, histérico, se aliena por el significante amo como sujeto al que este significante divide — *al que*, en masculino, representa al sujeto —, este sujeto que se opone a hacerse su cuerpo. A propósito de la histeria se habla de complacencia somática. Aunque el

término sea freudiano, ¿no podemos darnos cuenta de que es bastante extraño y que se trata más bien de rechazo del cuerpo? Al seguir el efecto del significante amo, el sujeto histérico no es esclavo.

Ahora démosle el género de sexo en el que este sujeto se encarna más a menudo. A su manera ella hace una especie de huelga. No entrega su saber. Sin embargo, aun manteniéndose solidaria con la función del amo, la desenmascara, poniendo de relieve lo que hay de amo en el Uno con U mayúscula, sustrayéndose como objeto de su deseo. Esta es la función propia que hace tiempo localizamos, al menos en el campo de mi escuela, bajo el título del padre idealizado.

No nos andemos con rodeos y volvamos a recordar a Dora — es conveniente —, que creo conocen todos los que aquí me escuchan.

Hay que leer *Dora* y, a través de las interpretaciones enrevesadas — empleo el mismo término que Freud da de la economía de sus maniobras —, no perder de vista algo que, osaría decir, Freud recubre con sus prejuicios.

Hago un pequeño paréntesis. Se acuerden o no del texto, remítanse a él y verán esas frases que a Freud le parecen tan evidentes — por ejemplo, que una chica se las arregla solita en esos trances, incluso cuando un señor se le tira encima, que no hay por qué hacer aspavientos, si es una chica como tiene que ser, por supuesto. ¿Por qué? Porque Freud lo cree así. O lo que es más, que una chica normal no tiene por qué sentir asco cuando le hacen una cortesía. Esto parece como si fuera evidente. Hay que reconocer el funcionamiento de lo que llamo un prejuicio en la forma de considerar lo que nuestra Dora revela.

Si este texto ha conservado con todo algunos de esos índices a los que trato de acostumbrarles, verán que a ustedes mismos no les parecerá ilícito pronunciar la palabra *enrevesado* que he pronunciado hace un momento. La fineza prodigiosa, la astucia, de aquellas inversiones que Freud explica, en cuyos múltiples planos se refracta, a través de tres o cuatro defensas sucesivas, la maniobra, como yo la llamo, de Dora en materia amorosa, en la medida que refleja lo que el propio Freud señaló en el texto de la *Traumdeutung*, tal vez les hará ver que estas idas y venidas dependen de cierto modo de planteamiento.

En conformidad con lo que anuncié al comienzo de mi discurso de hoy sobre el padre, que la coyuntura subjetiva de su articulación significante recibe cierta especie de objetividad, ¿por qué no partir del hecho de que el padre de Dora, eje de toda la aventura, o desventura, es

propiamente un hombre castrado, quiero decir en cuanto a su potencia sexual? Es evidente que está en las últimas, muy enfermo.

En todos los casos, desde los *Studien über Hysterie*, el propio padre se constituye por apreciación simbólica. Después de todo, incluso enfermo o moribundo, es lo que es. Considerarlo deficiente respecto de una función de la que no se ocupa es darle una asignación simbólica propiamente dicha. Es proferir de forma implícita que el padre no es sólo lo que es, es un título como el de *excombatiente* — es un *exgenitor*. Es padre, como el excombatiente, hasta el fin de sus días. Esto es implicar en la palabra padre algo que siempre está en potencia, en materia de creación. Y es en relación con esto, en este campo simbólico, donde hay que observar que el padre, en la medida en que desempeña ese papel central, principal, este papel amo en el discurso de la histérica, esto es precisamente lo que, desde el punto de vista de la potencia de creación, sostiene su posición con respecto a la mujer, aun estando fuera de servicio. Así se especifica la función de la que depende la relación de la histérica con el padre y es precisamente lo que nosotros designamos como el padre idealizado.

He dicho que no me andaría con rodeos, tomo a Dora y les ruego que relean el caso, después de mí, para ver si lo que digo es verdad. Pues bien, ¿cómo se ordena lo que tanto le conviene a Dora del señor K, a quien llamaré aquí curiosamente el tercer hombre?

Lo voy diciendo desde hace tiempo, pero ¿por qué no tomarlo ahora ateniéndonos a la definición estructural tal y como podemos darla con la ayuda del discurso del amo? Lo que le va a Dora es la idea de que él tiene el órgano.

Freud se da cuenta y nos indica de manera precisa que es esto lo que tiene el papel decisivo en el primer encuentro, la primera escaramuza, si puedo expresarme así, de Dora con el señor K., cuando ella tiene catorce años y el otro le da un apretujón en un portal. Eso no altera en absoluto las relaciones entre las dos familias. Por otra parte, a nadie se le ocurre sorprenderse. Como dice Freud, una chica siempre se las arregla solita en estos casos. Lo curioso es precisamente que resulta que ella no se las arregla solita y pone a todo el mundo al corriente, pero más tarde.

Entonces, el tercer hombre, ¿para qué? Ciertamente, su valor reside en el órgano, pero no para que Dora sea feliz con él, si puede decirse así, sino para que otra le prive de él.

Lo que a Dora le interesa no es la joyita, por indiscreta que sea. Recuerden esta observación que dura tres meses, hecha toda ella para servir de cúpula a dos sueños. El primer sueño, el del joyero, da testimonio de ello — no es la joyita, es el joyero, la envoltura del precioso órgano, ella sólo goza de esto.

Ella sabe gozar muy bien de eso por sí misma, como lo demuestra la importancia decisiva que tiene en su caso la masturbación infantil, de la que nada en la observación nos indica su modalidad, salvo que es probable que tuviera alguna relación con lo que yo llamaría el ritmo fluido, escurridizo, que tiene por modelo a la enuresis. En su historia se considera a su enuresis como un efecto inducido por la de su hermano, quien, un año y medio mayor, había alcanzado la edad de ocho años afectado de enuresis, tomando así ella de algún modo el relevo con retraso.

Esto, la enuresis, es algo totalmente característico y como el estigma, si puede decirse así, de la sustitución imaginaria del padre, precisamente como impotente, por el niño. Apelo aquí a todos los que por su experiencia con niños pueden recoger este episodio, motivo tan frecuente de que se haga intervenir al analista.

A esto se añade la contemplación teórica de la señora K., si puedo expresarme así, tal como se desarrolla durante la estancia de la boquiabierta Dora ante la Madonna de Dresde. Esta señora K. es la que sabe sostener el deseo del padre idealizado, pero también demorar la contrapartida, si puedo decirlo así, y al mismo tiempo privar de ella a Dora, que se halla así, por partida doble, a salvo de ser capturada. Pues bien, por eso mismo, este complejo es la marca de la identificación con un goce en tanto es el goce del amo.

Un pequeño paréntesis. No se trata de recordar la analogía, que se ha hecho, de la enuresis con la ambición. Pero confirmemos la condición impuesta a los regalos del señor K — tiene que ser el joyero. El no le da otra cosa, un joyero. Porque la joya es ella. Su joya, la de él, indiscreta como decía hace un momento, que vaya a meterse en otra parte y que esto se sepa. De ahí la ruptura, cuya significación he señalado desde hace tiempo, cuando el señor K. le dice: *Mi mujer no es nada para mí*. Es muy cierto que en este momento se le ofrece el goce del Otro y ella no lo quiere, porque lo que ella quiere es el saber como medio del goce, pero para que sirva a la verdad, a la verdad del amo que ella encarna como Dora.

Y esta verdad, para decirlo de una vez, es que el amo está castrado.

En efecto, si el único goce que representa la felicidad, el que definí la otra vez como perfectamente cerrado, el goce del falo, lo dominara, a

este amo — vean el término que empleo, el amo sólo puede dominarlo excluyéndolo —, ¿cómo establecería el amo esa relación con el saber — el que sostiene el esclavo — cuyo beneficio es el forzamiento del plus de goce? El amo sólo puede dominarlo excluyendo este goce.

Por otra parte, el segundo sueño señala que el padre simbólico es ciertamente el padre muerto, que sólo puede accederse a él desde un lugar vacío e incomunicado. Recuerden la estructura de este sueño, de qué manera recibe ella la noticia que le da su madre — *Ven si quieres*, dice la madre, como un eco de lo que la señora K. le propuso en otra ocasión — que fuera al lugar donde debían producirse con su marido todos los dramas que hemos enunciado. — *Ven si quieres, tu padre ha muerto y vamos a enterrarle* —, y de qué manera va ella, sin que en el sueño llegue a saberse nunca por qué medios alcanza un lugar donde se ve obligada a preguntar si es ahí donde vivía su padre, como si ella no lo supiera.

Pues bien, en la caja vacía de este apartamento abandonado por quienes, después de invitarla, se han ido por su cuenta al cementerio, Dora encuentra un fácil sustituto a ese padre en un grueso libro, el diccionario, el mismo donde se aprende lo relativo al sexo. Ella indica así claramente que lo que le interesa, aún más allá de la muerte de su padre, es el saber que éste produce. Un saber, no uno cualquiera, un saber sobre la verdad.

De la experiencia analítica, con esto tiene bastante. Se quedará bastante satisfecha haciendo reconocer a todo el mundo esa verdad que alcanza con la preciosa ayuda de Freud — así es como él se la gana. Lo que eran en realidad las relaciones de su padre con la señora K., así como las suyas con el señor K., todo lo que los demás han querido ocultar sobre episodios que sin embargo son auténticos y ella se erige en su representante, todo acaba imponiéndose y con esto le basta para concluir dignamente en lo que al análisis se refiere, aunque Freud no parece en absoluto satisfecho de su salida en cuanto a su destino de mujer.

3

De paso habría algunas observaciones que hacer, que no son vanas.

Por ejemplo, a propósito del sueño de las joyas, en el que se trata de que Dora tiene que irse, amenazada por el incendio, Freud se detiene en el análisis para decir que no se debe olvidar que para que un sueño se tenga en pie no le basta con representar una decisión, un vivo deseo del sujeto referido al presente, es preciso algo que le proporcione un apoyo en un deseo de la infancia. Y entonces toma la referencia — se suele considerar como una floritura — del empresario, el que emprende la decisión, en relación con el capitalista cuyos recursos acumulados, su capital de libido, permitirán que dicha decisión se traduzca en actos.

Estas cosas suelen pasar por una metáfora. ¿No resulta divertido ver cómo adquieren otro valor después de lo que les he dicho de la relación del capitalismo con la función del amo, del carácter completamente distinto que puede adquirir, desde el proceso de acumulación hasta la presencia del plus de goce, desde la propia presencia de este plus de goce hasta la exclusión del buen goce, el burdo, el simple goce, el goce que se realiza en la cópula pura y simple? ¿No es esto precisamente lo que le da su fuerza al goce infantil? Fuerza de acumulación con respecto al objeto que constituye la causa del deseo, o sea el capital de libido que se acumula debido, precisamente, a la inmadurez infantil, la exclusión del goce que otros llamarán normal. Esto es lo que de pronto da su acento propio a la metáfora freudiana cuando se refiere al capitalista.

Pero por otra parte, si gracias a su lúcido coraje Freud consigue cierto éxito con Dora, sin embargo, decimos nosotros, su torpeza cuando se trata de retener a su paciente no queda menos manifiesta.

Lean si no ese pequeño pasaje donde, de algún modo a pesar suyo, Freud indica no sé qué trastorno que resulta, a fe mía, inquietante, turbador, patético, cuando se dice que tal vez si le hubiera mostrado un mayor interés — y Dios sabe que le interesa, toda la observación lo demuestra —, sin duda hubiera conseguido hacerle ir más lejos en esa exploración que, como él mismo reconoce, no puede decirse que la haya conducido libre de errores.

Gracias a Dios Freud no lo hizo. Felizmente, si dándole a Dora esas satisfacciones en forma de interés ante lo que él siente como su demanda, demanda de amor, no se puso, como es habitual, en el lugar de la madre. Porque una cosa es indudable, si es cierto que luego ella pudo cambiar de actitud, ¿no debemos pues a esta experiencia el hecho de que Freud constatara — cosa que le deja estupefacto, desanimado — que todo lo que ha podido hacer por las histéricas no conduce a nada más que a lo que él aísla como *Penisneid*? Esto significa en particular, una vez articulado, que conduce a que la hija le reproche a la madre

que no la haya hecho chico, es decir, que se traslada a la madre, en forma de frustración, lo que en su esencia significativa, tal y como da su lugar y su función viva al discurso de la histérica en relación con el discurso del amo, se desdobla en, por una parte, castración del padre idealizado, que constituye el secreto del amo, y, por otra parte, privación, asunción por parte del sujeto, femenino o no, del goce de ser privado.

¿Y por qué se equivocó Freud hasta ese punto, teniendo en cuenta que, de creer en mi análisis de hoy, no tenía más que tomar lo que le daban así, en la mano? ¿Por qué sustituye el saber que recoge de todos esos picos de oro, Anna, Emmie, Dora, por ese mito, el complejo de Edipo?

El Edipo desempeña el papel del saber con pretensiones de verdad, es decir, del saber que se sitúa en la figura del discurso del analista en el emplazamiento que le corresponde, como he dicho hace un momento, a la verdad.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Si toda la interpretación analítica se decantó del lado de la gratificación o la no gratificación, de la respuesta o no a la demanda, en suma, un desvío cada vez mayor hacia la demanda de lo que constituye la dialéctica del deseo, el deslizamiento metonímico, cuando se trata de asegurar la constancia del objeto, es probablemente en razón del carácter estrictamente inservible del complejo de Edipo. Es extraño que eso no se haya puesto de manifiesto antes.

En efecto, ¿quién utiliza, qué lugar tiene en un análisis, la referencia a este famoso complejo de Edipo? Les pido aquí a todos los que sean analistas que respondan. Los del instituto, seguro que no lo utilizan nunca. Los de mi escuela se esfuerzan un poco. Sin duda eso no tiene ningún efecto, el resultado es el mismo que para los otros. Es algo estrictamente inservible, salvo porque recuerda de forma grosera el valor de obstáculo de la madre para toda investidura de un objeto como causa del deseo.

De ahí las extraordinarias elucubraciones a las que llegan los analistas en lo que se refiere al padre combinado, como ellos dicen. Esto sólo significa una cosa — edificar un A que encierra un goce, generalmente llamado Dios, con quien vale la pena jugarse a todo o nada el plus de goce, es decir, ese funcionamiento que se llama superyó.

Hoy les estoy mimando. Todavía no había soltado esta palabra. Tenía mis razones. Era preciso que llegara al menos al punto donde me encuentro, para que aquello que enuncié el año pasado de la apuesta de Pascal pueda ser operativo.

Tal vez algunos lo adivinaron, el superyó es exactamente lo que empecé a enunciar cuando les dije que la vida, la vida provisional que se apuesta por una posibilidad de vida eterna, es el *a*, pero que eso sólo vale la pena si el A no está tachado, dicho de otra manera, si es todo de una pieza. Pero como el padre combinado no existe, está el padre por un lado y la madre por el otro, como el sujeto tampoco existe, está igualmente dividido en dos, como está tachado, como, por decirlo todo, ésta es la respuesta que mi grafo asigna a la enunciación, eso pone seriamente en cuestión que pueda jugarse a todo o nada el plus de goce contra la vida eterna.

Sí, este recurso al mito de Edipo es verdaderamente algo sensacional. Vale la pena que nos extendamos sobre esto. Y hoy pensaba hacerles sentir lo extraordinario que es que Freud, por ejemplo, en la última de sus *Nuevas conferencias sobre psicoanálisis*, pueda creer zanjado el tema de excluir a la religión del horizonte de lo admisible, pueda creer que el psicoanálisis desempeña en eso un papel decisivo y que ya está todo dicho con decirnos que la base de la religión no es más que el padre al que el niño recurre en su infancia sabiendo que es todo amor, que le abre camino y se adelanta a cualquier malestar que pueda experimentar.

¿No es esto extraño, sabiendo lo que es en realidad la función del padre? Ciertamente, no es la única paradoja que nos presenta Freud, como por ejemplo, la idea de referirla a no sé qué goce original de todas las mujeres, cuando ya se sabe que un padre apenas da abasto a una y aún — mejor que no se lo crea demasiado. La relación del padre con el amo — me refiero al amo tal como lo conocemos y tal como funciona — es de lo más lejana, ya que al fin y al cabo, al menos en la sociedad de la que Freud se ocupa, él es quien trabaja para todos. Tiene a su cargo a la *famil* de la que antes hablaba. ¿No es esto lo bastante extraño como para hacernos sugerir que, después de todo, lo que Freud preserva, de hecho si no de forma intencionada, es precisamente lo que designa como más sustancial en la religión, a saber, la idea de un padre todo amor? Esto es lo que designa la primera forma de identificación entre las tres que aísla en el artículo que les recordaba hace un momento — el padre es amor, el padre es lo primero que hay que amar en este mundo. Extraña supervivencia. Freud cree que con esto se va a evapo-

rar la religión, cuando en realidad lo que conserva con este mito tan extrañamente compuesto es su mismísima substancia.

Volveremos a hablar de esto, pero ya pueden ver lo principal — todo conduce a la idea del asesinato, a saber, que el padre original es aquel a quien los hijos han matado, tras lo cual cierto orden resulta del amor por este padre muerto. Esto, con sus enormes contradicciones, su barroquismo y su superfluidad, ¿no parece tan sólo una defensa contra las verdades que articulan claramente en su proliferación todos los mitos, antes de que Freud, al elegir el de Edipo, restringiera esas verdades? ¿Qué es lo que se trata de disimular? Que, cuando entra en el campo del discurso del amo con el que ahora nos estamos orientando, el padre está castrado desde el origen.

De esto presenta Freud una forma idealizada, una forma que está completamente enmascarada. Sin embargo, la experiencia de la histérica, si no sus decires, al menos las configuraciones que ella le proporcionaba, hubieran debido resultarle aquí mejor guía que el complejo de Edipo y le hubieran debido llevar a pensar que esto sugiere la necesidad de reconsiderar, en el nivel del propio análisis, cuál es el saber que hace falta, para que este saber pueda ser puesto en cuestión en el lugar de la verdad.

He aquí el objetivo de lo que tratamos de desarrollar para ustedes este año.

18 de febrero de 1970

VII

EDIPO, MOISES Y EL PADRE DE LA HORDA

El puro saber de amo.
El malestar de los astudados.
Genealogía de la plusvalía.
El campo de las tonterías.
El Edipo, sueño de Freud.

La formulación que traté de darles del discurso del análisis lo sitúa a partir de aquello con lo que, según toda clase de indicios, se manifiesta a primera vista como ya emparentado, es decir, el discurso del amo.

O más bien, si el análisis tiene importancia es porque la verdad del discurso del amo está enmascarada.

1

El lugar que he designado como lugar de la verdad sólo se distingue — entre los cuatro lugares donde se sitúan los elementos articulatorios en los que baso la consistencia que puede surgir de la puesta en relación de estos discursos — al abordar lo que constituye el funcionamiento de lo que de la articulación va a parar a este lugar. Esto no es una particularidad suya, y lo mismo puede decirse de todos los demás.

La localización que hasta ahora consistía en designar los lugares como arriba a la derecha, o arriba a la izquierda y así sucesivamente, no puede resultarnos satisfactoria, está claro. Se trata de un nivel de equivalencia en el funcionamiento. Por ejemplo, podría escribirse así que aquello que en el discurso del amo es el S_1 se puede decir que es congruente, o equivalente, a lo que funciona como S_2 en el discurso uni-

versitario, en lo que he calificado de este modo para fijar las ideas o al menos para una cierta acomodación mental.

$$M (S_1) = U (S_2)$$

Se dirá entonces que el lugar en cuestión funciona como lugar del orden, del mando, mientras que el lugar subyacente a éste en mis diversos esquemitas, llamados esquemas de cuatro patas, es el lugar de la verdad, que por supuesto plantea sus problemas.

En el nivel del discurso del amo, en efecto, el lugar de arriba a la izquierda no puede ocuparlo este $ que, a decir verdad, a primera vista, no hace ninguna falta, porque en un primer tiempo no se plantea así, tranquilamente, como idéntico a sí mismo. Diremos que éste es el principio del discurso, no dominado, sino domin-izado, con un guión, del discurso hecho amo — es que se cree unívoco.

Y sin duda el paso dado por el análisis es hacernos plantear que el sujeto no es unívoco. Hace dos años, cuando trataba de articular el acto psicoanalítico — una vía que quedó detenida y que como otras no tendrá continuación —, les di la fórmula machacona *O no pienso, o no soy*. Esta alternativa, con sólo recordarla, queda muy bien y tiene bastante resonancia tratándose del discurso del amo.

Para justificarla es preciso todavía que la hagamos surgir en algún otro sitio, no sólo allí donde es evidente. Tiene que producirse por sí misma en el lugar dominante, y precisamente en el discurso de la histérica, para que se demuestre en efecto que el sujeto está situado ante este *vel* que se expresa en el *O no soy, o no pienso*. Allí donde pienso, no me reconozco, no soy, es el inconsciente. Allí donde soy, está demasiado claro que me extravío.

En realidad, al presentar las cosas así se demuestra que si esto ha permanecido durante tanto tiempo en la oscuridad en cuanto al discurso del amo, es precisamente porque está en un lugar que, por su propia estructura, enmascara la división del sujeto.

¿Qué no les habré dicho yo, en efecto, de todo decir posible en el lugar de la verdad? La verdad, les digo, sólo puede enunciarse con un medio decir y les he dado como modelo el enigma. Puesto que así es precisamente como siempre se nos presenta y no por cierto en forma de pregunta. El enigma es algo que nos urge a responder como un peligro mortal. La verdad, como se sabe ya desde hace mucho tiempo, es una pregunta únicamente para los administradores. *¿Qué es la*

verdad? Ya se sabe quién pronunció esto, un buen día, de forma eminente.

Pero muy distinta es esa forma de medio decir al que se ciñe la verdad, otra cosa es esta división del sujeto que se aprovecha de ello para disfrazarse. La división del sujeto es algo muy distinto. Si *donde no es, piensa*, y *donde no piensa, es*, es precisamente porque está en los dos lugares. Diría incluso que esta fórmula de la *Spaltung* es impropia. El sujeto participa de lo real precisamente en lo siguiente, en que aparentemente es imposible. O, mejor dicho, si tuviera que emplear una figura que no aparece aquí por azar, diría que con él ocurre como con el electrón, en el punto en que se nos muestra en la confluencia entre la teoría ondulatoria y la teoría corpuscular. Nos vemos obligados a admitir que el electrón que pasa al mismo tiempo por dos agujeros separados pasa como el mismo electrón. Así, el orden de lo que representamos mediante la *Spaltung* del sujeto es distinto del que determina que la verdad sólo pueda representarse enunciándose en un medio decir.

Aquí surge algo que es importante subrayar. Debido a esta misma ambivalencia, tomando esta palabra en otro sentido, por la cual la verdad sólo se presenta con un medio decir, cada una de las fórmulas con las que se sitúa un discurso adquiere sentidos singularmente opuestos.

Este discurso, ¿es bueno, es malo? Con toda la intención lo tildo de universitario, porque de algún modo es el discurso universitario el que muestra cuál puede ser su pecado, pero es también, en su disposición fundamental, el que muestra en qué se apoya el discurso de la ciencia.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Aquí el S_2 ocupa el lugar dominante en la medida que el saber ha ido a parar al lugar del orden, del mando, al lugar ocupado en un principio por el amo. ¿Cómo es que en el nivel de su verdad se encuentra, nada más y nada menos, el significante amo en la medida en que opera como portador del orden del amo?

De ahí proviene el movimiento actual de la ciencia, después de que se marcara un tiempo de vacilación cuyo testimonio encontramos en Gauss, por ejemplo, cuando vemos en sus notas que se había aproximado a los enunciados introducidos posteriormente por un Rieman y que decidió no comunicarlos. *No hay que ir más lejos*, ¿por qué hacer circu-

lar ese saber, aunque sea de pura lógica, si en efecto parece que con él puede alterarse cierto estado de reposo?

Está claro que ya no estamos en eso. Esto se debe al progreso, a ese movimiento de báscula que describo con un cuarto de vuelta y que hace que adquiera el papel dominante un saber que ha perdido la condición natural de su localización primitiva en el esclavo, porque se ha vuelto puro saber del amo y está a sus órdenes.

¿Quién puede, en nuestra época, soñar ni siquiera por un instante con detener el movimiento de articulación del discurso de la ciencia en nombre de cualquier cosa que pudiera resultar de él? Dios mío, ya se ha llegado a eso. Ya se ha visto adónde va a parar todo esto, desde la estructura molecular hasta la fisión atómica. ¿Quién puede pensar siquiera por un instante que se pueda detener lo que en el juego de los signos, desde los contenidos trastocados hasta el cambio de los lugares combinatorios, reclama la tentativa teórica de someterse a la prueba de lo real, de forma tal que al revelar lo imposible hace surgir de él una nueva potencia?

Es imposible dejar de obedecer esa orden que está ahí, en el lugar que constituye la verdad de la ciencia — *Sigue. Adelante. Sigue sabiendo cada vez más.*

Precisamente por este signo, porque el signo del amo ocupa ese lugar, toda pregunta por la verdad resulta, hablando con propiedad, aplastada, y precisamente toda pregunta acerca de qué puede encubrir este signo, el S_1 de la orden *Sigue sabiendo*, acerca del enigma que contiene dicho signo por el hecho de ocupar aquel lugar, acerca de qué es el signo que ocupa aquel lugar.

En el campo de esas ciencias que tienen la osadía de atribuirse el título de ciencias humanas, vemos claramente que la orden *Sigue sabiendo* arma cierto revuelo. En efecto, como en todos los otros cuadraditos o esquemas de cuatro patas, siempre es éste de aquí, el de arriba a la derecha, el que trabaja, y para hacer surgir la verdad, ya que éste es el sentido del trabajo. El que ocupa este lugar en el discurso del amo es el esclavo, en el discurso de la ciencia es el *a* estudiante.

Podríamos jugar con esta palabra, tal vez eso renovaría un poco la cuestión.

Hace un instante, le veíamos constreñido a seguir sabiendo en el plano de la ciencia física. En el plano de las ciencias humanas vemos algo para lo que habría que crear una palabra. No sé si es la buena, pero yo, así, a bulto, por instinto, por sonoridad, diría *astudado*.

Si consigo que entre esta palabra en el vocabulario, tendría más suerte que cuando quería que cambiaran el nombre de la bayeta. Astudado tiene mucha más razón de ser en el campo de las ciencias humanas. El estudiante se siente *astudado*. Está *astudado* porque, como todo trabajador — guíense por los otros pequeños órdenes —, tiene que producir algo.

A veces ocurre que mi discurso suscita respuestas que guardan alguna relación con él. Es poco frecuente, pero sucede de vez en cuando y me encanta. Cuando llegué a la Ecole Normale, resultó que algunos jóvenes se pusieron a discurrir sobre el sujeto de la ciencia, que planteé como objeto de mis seminarios del año 1965. Era algo pertinente, el sujeto de la ciencia, pero está claro que no resultaba evidente por sí mismo. Así que les dieron un capirotazo y les explicaron que eso del sujeto de la ciencia no existía, precisamente en el punto crítico donde creían haberlo hecho surgir, a saber, en la relación del cero con el uno en el discurso de Frege. Les demostraron que los progresos de la lógica matemática habían permitido reducir por completo — no suturar, sino evaporar — al sujeto de la ciencia.

Sin embargo, el malestar de los astudados no deja de tener relación con esto, que se les pide incluso que constituyan el sujeto de la ciencia con su propia piel, cosa que según las últimas noticias parece que presenta algunas dificultades en el terreno de las ciencias humanas. Y así es como en una ciencia tan bien establecida por una parte y, por otra parte, tan conquistadora como para calificarse de humana, sin duda porque toma a los hombres por humus, suceden cosas que nos hacen bajar de las nubes y nos hacen palpable lo que implica el hecho de poner, en lugar de la verdad, la orden pura y simple, la del amo.

No crean que el amo está todavía ahí. Lo que permanece es la orden, el imperativo categórico *Sigue sabiendo*. Ya no hace falta que haya nadie ahí. Como dice Pascal, estamos todos embarcados en el discurso de la ciencia. Pero el medio decir se justifica de todos modos por esto, porque resulta que sobre las ciencias humanas no hay nada que se sostenga.

Quisiera precaverme contra la idea, que podría surgir en algún pequeño cerebro retrasado, de que mis afirmaciones implican que habría que frenar a esta ciencia y que, en el mejor de los casos, si se volviera a la actitud de Gauss, tal vez habría alguna esperanza. Si me imputaran estas conclusiones, muy bien merecerían que las calificaran como reaccionarias. Las he apuntado porque no es impensable que, en terrenos que realmente no creo que yo sea muy propenso a frecuentar, podría

deducirse de lo que estoy diciendo esta clase de malentendido. Tendrían que empaparse, por el contrario, de esto, de que en cualquier cosa que yo articule no hay la menor idea de progreso, en el sentido en que este término implicaría una solución feliz.

Lo que la verdad, cuando surge, tiene de resolutivo puede ser de vez en cuando feliz y en otros casos desastroso. No se ve por qué la verdad tendría que ser siempre benéfica. Habría que estar mal para creérselo, puesto que todo demuestra lo contrario.

2

Tratándose de la posición llamada del analista — caso poco probable, porque, ¿acaso hay un analista siquiera?, ¿quién puede saberlo?, pero teóricamente se puede plantear — lo que ocupa el puesto de mando es el mismo objeto *a*. Es en tanto idéntico al objeto *a*, es decir, a lo que se presenta para el sujeto como la causa del deseo, como el psicoanalista se presta como punto de mira para esta operación insensata, un psicoanálisis, en la medida en que se compromete a seguir la huella del deseo de saber.

Al comienzo les dije que este deseo de saber, la pulsión epistemológica, denominación que inventaron, no es nada evidente. Se trataría de ver de dónde puede surgir. Como ya he advertido, no se trata de que el amo haya inventado eso él solo. Alguien tiene que habérselo impuesto. No es el psicoanálisis, que, válgame Dios, siempre ha sido igual de poco evidente. Y además, no es él quien lo suscita, sino que se ofrece como punto de mira para cualquiera que haya sido mordido por este deseo particularmente problemático.

Ya volveremos a ello. De momento, señalemos que en la estructura llamada del discurso del analista, éste, como ven ustedes, le dice al sujeto — Venga, diga todo lo que se le ocurra, por muy dividido que esté, por mucho que demuestre que usted no piensa o que usted no es nada en absoluto, la cosa puede funcionar, lo que produzca siempre será de recibo.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Es extraño. Es extraño por razones que vamos a tener que puntuar, pero que ya podemos esbozar ahora.

En la línea superior de la estructura del discurso del amo han podido ver ustedes una relación fundamental, que es, para decirlo rápidamente, la que constituye el vínculo del amo con el esclavo, por medio del cual, Hegel *dixit*, el esclavo le demostrará con el tiempo su verdad — por medio del cual también, Marx *dixit*, durante todo ese tiempo se habrá ocupado de fomentar su plus de goce.

¿Por qué le debe este plus de goce al amo? Esto es lo que se oculta. Lo que se oculta en Marx es que el amo a quien se le debe este plus de goce ha renunciado a todo, empezando por el goce, porque se ha expuesto a la muerte y se ha quedado completamente fijado en esa posición que queda tan clara en su articulación hegeliana. Sin duda él ha privado al esclavo de la disposición de su cuerpo, pero eso no es nada, le ha dejado el goce.

¿Como vuelve a estar el goce al alcance del amo como para que se manifieste su exigencia? Creo que se lo expliqué en su momento, pero vuelvo a hablar de ello, porque nunca es excesivo repetir las cosas importantes. El amo, en este asunto, hace un pequeño esfuerzo para que todo marche, es decir, da la orden. Sólo con que desempeñe su función de amo ya pierde algo en ello. Al menos por eso que pierde se le debe devolver algo del goce, precisamente el plus de goce.

Marx, si no hubiera contabilizado este plus de goce por ese empeño suyo en castrarse, si no hubiera hecho de él la plusvalía, en otros términos, si no hubiera fundado el capitalismo, se habría dado cuenta de que la plusvalía es el plus de goce. Nada de esto impide, por supuesto, que el capitalismo haya sido fundado por él y que la función de la plusvalía haya sido designada de forma totalmente pertinente en cuanto a sus consecuencias devastadoras. Sin embargo, para ir hasta el fondo, tal vez haría falta saber al menos cuál es el primer tiempo de su articulación. No por nacionalizar los medios de producción, en el nivel del socialismo de un solo país, se acaba con la plusvalía, si no se sabe qué cosa es.

En el discurso del amo, puesto que ahí es desde luego donde se sitúa el plus de goce, no hay relación entre lo que va a constituirse más o menos como causa del deseo de un tipo como el amo, que como es habitual no entiende nada de eso, y lo que constituye su verdad. En efecto, aquí hay, en el piso de abajo, una barrera.

$$\frac{a}{S_2} \xrightarrow{} \frac{\$}{S_1}$$
$$S_2 \blacktriangle S_1$$

La barrera que está a nuestro alcance nombrar ahora mismo en el nivel del discurso del amo es el goce, simplemente en la medida en que está prohibido en su fundamento. Se toman las migajas del goce, pero en cuanto a ir hasta el final, ya les he dicho cómo se encarna eso — no es preciso volver a agitar fantasmas mortíferos.

Esta fórmula, como definitoria del discurso del amo, tiene el interés de mostrar que es la única que hace imposible esa articulación que apuntamos en otra ocasión como el fantasma, en tanto es la relación del *a* con la división del sujeto ($\$ \lozenge a$).

En su punto de partida fundamental, el discurso del amo excluye al fantasma. Esto es precisamente lo que lo hace, en su fundamento, completamente ciego.

El hecho de que constatemos que en otros lugares, y especialmente en el discurso analítico, donde se despliega en una línea horizontal de forma tan equilibrada, puede surgir el fantasma, nos dice algo más sobre lo que constituye el fundamento del discurso del amo.

Por el momento, sea como sea, si retomamos las cosas en el nivel del discurso del analista, constatamos que lo que está, en mi forma de escribir — no digo en lo real —, en el lugar llamado de la verdad, es el saber, es decir, toda articulación del S_2 existente, todo lo que se puede saber. En el discurso del analista se le pide, a todo lo que se puede saber, que funcione en el registro de la verdad.

Vemos que esto nos interesa, pero ¿qué puede querer decir? Si he dado todo este rodeo por la actualidad, no es sin un motivo. La mala tolerancia, digamos, de cierto vuelo que ha tomado el saber bajo la forma llamada de la ciencia, de la ciencia moderna, eso es lo que tal vez, sin que todavía nuestra comprensión alcance un palmo más allá de nuestras narices, puede hacernos ver que seguramente, si llegamos a tener alguna oportunidad de que esto, el saber interrogado en función de la verdad, pueda llegar a tener algún sentido, deberá ser con nuestro pequeño molinillo, si confiamos en él al menos.

Dicho sea de paso, esto es por ejemplo lo que justifica que, puesto que una vez me hicieron cerrar el pico cuando iba a hablar de los nombres del padre, nunca volveré a hablar de ello. Puede parecer puntilloso, poco amable.

Además — ¿quién sabe? — también hay gente de ésa, fanáticos de la ciencia, que pueden decirme — *sigue sabiendo, pero ¿cómo?, si tú todavía tienes que decir lo que sabes de los nombres del padre.* No, no diré qué es el nombre del padre, precisamente porque yo no formo parte del discurso universitario.

Yo soy un pequeño analista, de entrada una piedra rechazada, aunque en mis análisis me convierta en la piedra angular. Cuando me levanto de mi butaca tengo derecho a irme de paseo. La piedra rechazada que se convierte en piedra angular, es algo que puede invertirse. También puede ser así, al revés, la piedra angular que se va de paseo. Así es como tengo incluso alguna posibilidad de que las cosas cambien. Si la piedra angular se largara, todo el edificio se iría a hacer puñetas. Hay a quien le resulta tentador.

En fin, dejémonos de bromas. Sencillamente, no veo por qué tendría que hablar del nombre del padre, puesto que, de todas formas, en el nivel donde se sitúa, es decir, el nivel donde el saber hace función de verdad, estamos condenados, hablando con propiedad, a no poder, tampoco en este punto todavía impreciso para nosotros de la relación del saber con la verdad, denunciar nada — sea lo que sea, eso debemos saberlo —, salvo con un medio decir.

No sé si se dan cuenta del alcance que esto tiene. Quiere decir que si en este campo decimos algo de una forma determinada, quedará una parte que, por este mismo decir, se tornará absolutamente irreductible, completamente oscura. De manera que hay cierta arbitrariedad, puede hacerse una elección sobre lo que se trata de esclarecer. Si no hablo del nombre del padre, eso me permitirá hablar de alguna otra cosa. No dejará de estar en relación con la verdad, pero no de la misma forma que el sujeto — no será igual.

Esto es un paréntesis.

3

Volvamos a lo que constatamos que adviene del saber al lugar de la verdad, en el discurso del analista.

Creo que no han tenido que esperar ustedes a que les diga lo que voy a decirles ahora para darse cuenta. Sin embargo, deben recordar que lo que se sitúa ahí al principio tiene un nombre, es el mito.

Para verlo no ha habido que esperar a que el discurso del amo se desarrollara por completo hasta revelar su mejor expresión en el discurso del capitalista, en su curiosa copulación con la ciencia. Siempre se ha visto, y en cualquier caso es todo lo que vemos cuando se trata de la verdad, por lo menos de la verdad primordial, la que nos interesa al menos un poco, aunque la ciencia nos haga renunciar a ella dándonos tan sólo su imperativo, *Sigue sabiendo en determinado campo* — cosa curiosa, en un campo que de algún modo está en discordancia con respecto a lo que a ti te concierne, buen hombre. Pues bien, está ocupado por el mito.

Del mito se hace hoy una rama de la lingüística. Quiero decir que las cosas más serias sobre el mito se dicen hoy partiendo de la lingüística.

En este sentido no puedo dejar de recomendarles que se remitan, en la *Antropología estructural*, recopilación de artículos de mi amigo Lévi-Strauss, a su capítulo once, *La estructura de los mitos*. Verán que enuncia lo mismo que les digo, o sea que la verdad sólo se sostiene en un medio decir.

El primer examen serio que se hace de estas grandes unidades, como él las llama, porque se trata de los mitemas, tiene evidentemente este resultado, que no le imputo a Lévi-Strauss, porque prescindo de lo que escribe textualmente. La imposibilidad de establecer una conexión entre grupos de relaciones — se trata de paquetes de relaciones, tal como él define los mitos — se supera, o, más exactamente, se sustituye por la afirmación de que dos relaciones contradictorias entre ellas son idénticas, en la medida que cada una es, al igual que la otra, contradictoria consigo misma. En suma, el medio decir es la ley interna de toda clase de enunciación de la verdad, y lo que mejor encarna esto es el mito.

Sin embargo, bien podemos no declararnos satisfechos con el hecho de que en el psicoanálisis nos encontremos todavía en el mito. ¿Saben ustedes qué efecto les produjo a los mitógrafos el uso del mito central típico del discurso psicoanalítico, el mito de Edipo? Creo que todos ustedes pueden responder a esta pregunta. Es muy divertido.

Había gente que se ocupaba de los mitos desde hace un montón de tiempo. No esperaron a mi querido amigo Claude Lévi-Strauss, que ha aportado una claridad ejemplar, para tener un vivo interés por la función del mito. En algunos medios se sabe qué es un mito, aunque no lo definan por fuerza del mismo modo como yo, por mi parte, he tratado hace un momento de situárselo — aunque es difícilmente admisible que hasta el operador más obtuso deje de ver que todo lo que puede

decirse sobre el mito es esto, que la verdad se muestra en una alternancia de cosas estrictamente opuestas que hay que hacer girar una alrededor de otra. Esto vale para cualquier cosa que se haya construido desde que el mundo es mundo, incluyendo los mitos superiores, muy elaborados, como el Yin y el Yang.

Pueden decirse muchas tonterías acerca del mito, porque es precisamente el campo de las tonterías. Y la tontería, como se lo he dicho siempre, es la verdad. Es idéntico. La verdad es algo que permite decir cualquier cosa. Todo es verdad, con la condición de excluir lo contrario. Sin embargo, el hecho de que esto sea así cumple cierto papel.

Entonces, el mito de Edipo tal como Freud lo hizo funcionar — puedo decírselo para quienes no lo sepan —, a los mitógrafos les da más bien risa. Lo encuentran poco afortunado.

¿Por qué se privilegia a este mito en el análisis? El primer estudio serio que se ha podido hacer demuestra que por otra parte es mucho más complicado. Como por casualidad, Claude Lévi-Strauss, que no rehúye la dificultad, enuncia en el mismo artículo el mito de Edipo completo. Puede verse que se trata de algo muy distinto de saber si se va o no a follar uno a su mamá.

Sin embargo es curioso, por ejemplo, que un mitógrafo tan bueno, de calidad, una buena cabeza, de la buena escuela, en la buena vena que empieza con Boas y confluye en Lévi-Strauss, el tal Kroeber, después de haber escrito un libro incendiario sobre *Tótem y Tabú*, haya escrito algo, veinte años más tarde, para advertir que, con todo, aquello debía tener su razón de ser, que ahí había algo, aunque por otra parte él no podía decir qué, y que ese mito de Edipo era duro de pelar. No dice más, pero teniendo en cuenta la crítica que hizo de *Tótem y Tabú*, es muy notable. Eso le molestaba, le resultaba engorroso haber echado tantas pestes, sobre todo porque vio que se difundían, es decir, que hasta el último estudiante podía ponerse a cantar a coro — esto no pudo soportarlo.

Habría que estudiar la composición de *Tótem y Tabú* — no sé si quieren ustedes que yo lo haga este año —, que es una de las cosas más retorcidas que se puedan imaginar. No porque predique el retorno a Freud no puedo decir que *Tótem y Tabú* es retorcido. Incluso es por eso por lo que hay que volver a Freud, para darse cuenta de que si es tan retorcido, dado que era un chico que sabía escribir y pensar, eso debe tener alguna razón de ser. No quisiera añadir «de *Moisés y la religión monoteísta*, ni hablemos», porque, por el contrario, vamos a hablar de él.

Ya ven que a pesar de todo les pongo las cosas en orden, aunque no haya empezado precisamente por allanarles el camino. Por supuesto, yo lo he recorrido por entero — nadie me ha ayudado —, por ejemplo, para que se sepa qué son las formaciones del inconsciente o la relación de objeto. Podrían creer que ahora me dedico simplemente a hacer piruetas alrededor de Freud. No se trata de eso.

Tratemos de pescar algo en lo que se refiere al mito de Edipo en Freud. Como no tengo prisa, hoy no voy a agotarlo. No veo por qué tendría que fatigarme. Hablo con ustedes según me viene y ya veremos adonde podemos llegar así, a duras penas.

4

Empezaré por el final, diciéndoles enseguida cuál es mi objetivo, ya que no veo ninguna razón para no enseñar mis cartas. No es así exactamente como pensaba hablarles, pero al menos resultará claro.

No estoy diciendo, de ningún modo, que el Edipo no sirva para nada, ni que no tenga ninguna relación con lo que hacemos. No les sirve de nada a los psicoanalistas, es cierto, pero como seguramente los psicoanalistas no son psicoanalistas, eso no demuestra nada. Cada vez más, los psicoanalistas se meten en algo que es, en efecto, demasiado importante, a saber, el papel de la madre. Estas cosas, Dios mío, ya he empezado a tratar de ellas.

El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital. El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre.

Entonces, traté de explicar que había algo tranquilizador. Les digo cosas simples, improviso, debo decirlo. Hay un palo, de piedra por supuesto, que está ahí, en potencia, en la boca, y eso la contiene, la traba. Es lo que se llama el falo. Es el palo que te protege si, de repente, eso se cierra.

Estas son cosas que expuse en su momento, cuando por entonces hablaba a gente a la que había que cuidar, a psicoanalistas. Había que

decirles cosas tan gordas como ésta para que comprendieran. Por otra parte, no es que comprendieran más. Así que fue en este nivel como hablé de la metáfora paterna. Del complejo de Edipo no hablé nunca más que de esta forma. Esto debería ser algo sugerente, ¿no? Dije que se trataba de la metáfora paterna, mientras que sin embargo no es así como Freud nos presenta las cosas. Sobre todo porque se empeña en que eso tiene que haber ocurrido de forma efectiva, esa condenada historia del asesinato del padre de la horda, esa payasada darwiniana. El padre de la horda, como si alguna vez hubiera habido el menor indicio del padre de la horda. Se han visto orangutanes. Pero del padre de la horda humana, nadie vio nunca el menor indicio.

Freud se empeña en que eso fue real. Se empeña. Escribió todo *Tótem y Tabú* para decirlo; eso ocurrió así, por fuerza, y ahí empezó todo. O sea, todas nuestras complicaciones, incluyendo la de ser psicoanalista.

Es chocante, alguien hubiera podido excitarse un poco con esto de la metáfora paterna, excitarse un poco y saber abrir brecha. Siempre lo deseé, que alguien se adelantara, que me abriera camino, empezara a mostrar una senda. En fin, sea como sea, esto no ha ocurrido y la cuestión del Edipo permanece intacta.

Voy a hacerles algunas observaciones preliminares, porque esto hay que machacarlo una y otra vez. Esta historia no puede escamotearse.

Hay algo en lo que somos diestros, en la práctica analítica, las historias de contenido manifiesto y de contenido latente, estamos formados para esto. Eso es la experiencia.

Para el analizante que está ahí, en el $\$$, el contenido es su saber. Estamos ahí para conseguir que sepa todo lo que no sabe sabiéndolo. Esto es el inconsciente. Para el psicoanalista, el contenido latente está del otro lado, en S_1. Para él el contenido latente es la interpretación que va a hacer, en tanto es, no ese saber que descubrimos en el sujeto, sino lo que se añade para darle un sentido. Esta observación podría resultarle útil a algunos psicoanalistas.

Ahora dejemos de lado, por el momento, este contenido manifiesto y este contenido latente, retengamos sólo los términos. ¿Qué es un mito? No respondan todos a la vez. Es un contenido manifiesto.

Con eso no basta para definirlo y hace un momento lo hemos definido de otra manera. Pero está claro que si se puede introducir un mito en fichas que pueden luego apilarse para ver cómo se van tejiendo esas combinaciones, esto es algo del orden de lo manifiesto. Dos mitos son

cada uno, el uno con respecto del otro, exactamente como esos aparatitos que dan un cuarto de vuelta y entonces eso produce resultados. Mis letritas de la pizarra no son nada latente, sino manifiesto. Entonces, ¿qué pasa con esto? El contenido manifiesto, hay que ponerlo a prueba. Al hacerlo veremos que no es tan manifiesto como parece.

Procedamos de este modo — hago lo que puedo —, contemos esa historieta.

El complejo de Edipo, tal como nos lo cuenta Freud haciendo referencia a Sófocles, no es tratado de ningún modo como un mito. Es la historieta de Sófocles sin su lado trágico, ya lo verán. Según Freud, lo que revela la obra de Sófocles es que cuando uno mata a su padre se acuesta con su madre — asesinato del padre y goce de la madre, que debe entenderse en sentido objetivo y subjetivo, se goza de la madre y la madre goza. El hecho de que Edipo no sepa en absoluto que ha matado a su padre, ni tampoco que haga gozar a su madre, o que él goce de ella, no cambia nada, puesto que precisamente es un bello ejemplo del inconsciente.

Creo haber denunciado desde hace bastante tiempo la ambigüedad que hay en el uso del término inconsciente. Como substantivo, su soporte es en efecto el representante reprimido de la representación. En el sentido adjetivo, puede decirse que el pobre Edipo era un inconsciente. Aquí hay un equívoco, es lo menos que puede decirse. Sea como sea, esto no nos molesta. Pero para que no nos moleste habría que ver qué quieren decir estas cosas.

Así, está ese mito de Edipo que se toma prestado a Sófocles. Y luego está la historia increíble que les decía hace un momento, el asesinato del padre de la horda primitiva. Es bastante curioso que el resultado sea exactamente lo contrario.

El viejo papá las tenía a todas para él, cosa ya fabulosa — ¿por qué las tendría a todas para él? — pero resulta que de todos modos hay otros chicos, ellas también pueden tener algo que decir. Le matan. Las consecuencias son muy distintas que en el mito de Edipo. Como matan al viejo, al viejo orangután, ocurren dos cosas. Una la pongo entre paréntesis, porque es una fábula — descubren que son hermanos. En fin, eso puede darles alguna idea de lo que es la fraternidad, les haré un pequeño desarrollo, a modo de un pequeño puntal — tal vez tengamos tiempo de volver a hablar de eso este año antes de separarnos.

Este empeño que ponemos en ser todos hermanos prueba evidentemente que no lo somos. Incluso con nuestro hermano consanguíneo,

nada nos demuestra que seamos su hermano, podemos tener un montón de cromosomas completamente opuestos. Esta manía de la fraternidad, dejando de lado el resto, la libertad y la igualdad, no es moco de pavo — convendría ver lo que hay debajo.

Sólo conozco un origen de la fraternidad — quiero decir la humana, de nuevo el humus —, es la segregación. Nos hallamos, por supuesto, en una época en que la segregación, ¡pufff! Ya no hay segregación en ninguna parte, cuando uno lee los diarios es algo inaudito. Simplemente, en la sociedad — no quiero llamarla humana porque me reservo mis términos, estoy atento a lo que digo, no soy un hombre de izquierdas, yo sólo constato —, todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad lo primero. Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto, no tiene el menor fundamento, como acabo de decirles, el menor fundamento científico. Se trata de captar esa función y saber por qué es así. Pero en fin, salta a la vista que es así, y hacer como si no fuera verdad debe tener, por fuerza, algunos inconvenientes.

Esto que les digo es medio decir. Si no les digo por qué es así, es de entrada porque si digo que es así no puedo decir por qué es así. He aquí un ejemplo.

Sea como sea, descubren que son hermanos, uno se pregunta en nombre de qué segregación. Es decir que, en cuanto al mito, resulta más bien algo flojo. Y luego deciden todos a una que nadie tocará a las mamaítas. Porque además hay más de una. Podrían hacer un intercambio, porque el viejo padre las tiene a todas. Podrían acostarse con la mamá del hermano, precisamente, porque sólo son hermanos de padre.

Nadie parece haberse sorprendido nunca por esto tan curioso, hasta qué punto *Tótem y Tabú* no tiene nada que ver con el uso corriente de la referencia sofocleana.

El colmo de los colmos es el *Moisés*. ¿Para qué es necesario que Moisés haya sido asesinado? Freud nos los explica y eso es lo más fuerte, para que Moisés retorne a través de los profetas — sin duda por la vía de la represión, de la transmisión mnésica a través de los cromosomas, hay que admitirlo.

La observación hecha por un imbécil como Jones, que no parece que Freud haya leído a Darwin, es razonable. Sin embargo lo leyó, puesto que se basa en Darwin para dar el golpe con *Tótem y Tabú*.

Si *Moisés y la religión monoteísta* es absolutamente fascinante, como el resto de lo que escribió Freud, no es porque sí. Si uno es un espíritu

libre puede decirse que eso no tiene ni pies ni cabeza. Ya hablaremos de eso. Lo que es seguro es que en lo que se refiere a los profetas, esta vez no se trata de nada que tenga que ver con el goce.

Les notifico — quién sabe, tal vez alguien podría hacerme un favor — que me he puesto a buscar el libro que sirve de eje para lo que Freud nos enuncia, o sea, la obra de un tal Sellin que apareció en 1922, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte.*

Este Sellin no es un desconocido. He conseguido *Die Zwölf Propheten,* que empieza con Oseas. Este es pequeño, pero osado. Tan osado que, al parecer, es en él en quien se hallan indicios de lo que habría sido el asesinato de Moisés.

Debo decirles que no esperé a leer a Sellin para leer a Oseas, pero es que nunca, en toda mi vida, he podido procurarme ese libro y ya empiezo a enfurecerme. No está en la Biblioteca Nacional, no está en la Alianza israelita universal y estoy removiendo toda Europa para encontrarlo. De todos modos espero poder echarle el guante. Si alguno de ustedes lo tuviera en el bolsillo, podría traérmelo al finalizar la sesión, yo se lo devolvería.

En Oseas, en efecto, hay algo que está muy claro. Este texto de Oseas es inaudito. No sé cuantas personas aquí leen la Biblia. No puedo decirles que yo haya sido educado en la Biblia, porque soy de origen católico. Lo lamento. Pero en fin, no lo lamento, en el sentido de que cuando ahora la leo — en fin, ahora, ya hace un montón de tiempo —, me produce un efecto increíble. Ese delirio familiar, esos conjuros que Yahvé lanza a su pueblo, que se contradicen a cada línea, es algo que da vértigo.

Una cosa es cierta, todas las relaciones con las mujeres son [...] como dice en su vigorosa lengua. Se lo escribo en hebreo en la pizarra, con letras muy bellas. Es prostitución, *znunim.*

זנונים

Cuando se dirige a Oseas, se trata de esto nada más; su pueblo se ha prostituido irremisiblemente. La prostitución es más o menos todo lo que le rodea, todo el contexto. Lo que descubre el discurso del amo es que no hay relación sexual — se lo he explicado ya claramente. Pues bien, se cree que nuestro pueblo elegido se encontraba sumergido en algún lugar donde eso era probablemente distinto, donde había relaciones sexuales. Probablemente es esto lo que Yahveh llama prostitución.

En cualquier caso, esta muy claro que si es el espíritu de Moisés el que retorna de este modo, no se trata precisamente de un asesinato que engendrara el acceso al goce.

Todo esto es tan fascinante, que nadie ha parecido ver — sin duda parecería demasiado inmediato, demasiado tonto, hacer estas objeciones, y además no son objeciones, sino que nos hallamos de lleno en el tema — que los profetas, a fin de cuentas, nunca hablan de Moisés. Una de mis mejores alumnas me hizo esta observación — debo decir que es protestante, de modo que se dio cuenta mucho antes que yo. Pero sobre todo, no hablan de ningún modo de eso que a Freud le pareció la clave, o sea que el Dios de Moisés es el mismo Dios que el de Akenatón, un Dios que sería Uno.

Como ustedes saben, lejos de ser así, el Dios de Moisés dice simplemente, de los otros dioses, que no hay que tener relaciones con ellos, pero no dice que no existan. Dice que no hay que correr hacia los ídolos, pero, después de todo, también son ídolos los que lo representan a él, como es sin duda el caso del Becerro de oro. Esperaban a un Dios, entonces hicieron un Becerro de oro — era algo muy natural.

Vemos que hay aquí una relación muy distinta, que es una relación con la verdad. Ya he dicho que la verdad es la hermana menor del goce — tendremos que volver a hablar de eso.

Lo que es indudable es que el burdo esquema *asesinato del padre-goce de la madre* elide por completo el mecanismo trágico. Es cierto, es por el asesinato del padre como Edipo halla libre acceso a Yocasta y ésta le es entregada, ante la aclamación popular. Yocasta, por su parte, siempre se lo he dicho, sabía algo, porque las mujeres nunca dejan de tener sus pequeñas referencias. Tenía un sirviente que había sido testigo de todo el asunto, y hubiera sido curioso si este sirviente, que vuelve a palacio y al final reaparece, no le hubiera dicho a Yocasta — *Este es el que se cepilló a su marido.* Sea como sea, lo importante no es eso. Lo importante es que Edipo accedió a Yocasta porque había triunfado en la prueba de la verdad.

Ya hablaremos del enigma de la esfinge. Y luego, si Edipo acaba tan mal — ya veremos qué quiere decir este *acaba tan mal* y hasta qué punto eso es lo que se llama acabar tan mal —, es porque quiso saber la verdad a toda costa.

No se puede abordar seriamente la referencia freudiana sin hacer intervenir, más allá del asesinato y el goce, la dimensión de la verdad.

Aquí es donde podría dejarles hoy.

Con sólo ver cómo aborda Freud este mito fundamental, queda claro que es verdaderamente abusivo meterlo todo en el mismo saco de Edipo. ¿Qué tiene que ver Moisés, carajo de Dios — viene al caso decirlo —, qué tiene que ver con Edipo y con el padre de la horda primitiva? Ahí hay algo que tiene que venir del contenido manifiesto y del contenido latente.

Hoy, para concluir, diría que lo que nos proponemos es el análisis del complejo de Edipo como un sueño de Freud.

11 de marzo de 1970

VIII

DEL MITO A LA ESTRUCTURA

La verdad, la castración y la muerte.
El padre, operador estructural.
El padre muerto es el goce.
Acto y agente.
La histérica quiere un amo.

A una persona que se encuentra en esta asamblea le ha parecido bien, y se lo agradezco, recoger lo que dije la última vez sobre cierta decepción. Esta persona, en su opinión, me habría procurado el placer — el placer, como ustedes saben, es la ley del mínimo esfuerzo — de precederme en una vía que yo habría abierto.

La persona en cuestión — veo que sonríe, está presente, por qué no nombrarla, Marie-Claire Boons — me ha enviado pues una pequeña separata de una revista muy interesante que se llama *L'Inconscient.* Tengo una excusa para no haber leído antes su artículo. Dicha revista, en efecto, en la que han aparecido cosas muy buenas, debo decirlo, no me la envían, paradójicamente tal vez, por el propio hecho de que al principio se autorizaba en mi enseñanza, al menos su comité de redacción. Como me ha llamado la atención el número titulado *La Paternidad,* he leído en primer lugar con mucho cuidado el artículo de Marie-Claire Boons y después otro que es de nuestro amigo Conrad Stein.

Estoy dispuesto a tomar hoy el artículo de Marie-Claire Boons, si ella quisiera, como texto de explicación, y podría surgir cierto número de preguntas a propósito de la vía que elige sobre el asesinato del padre en Freud. Creo, de verdad, que se mostraría fácilmente que no hay nada ahí que se adelante a lo que ya había anticipado yo con respecto al complejo de Edipo en el momento en que ella lo publicó — lo que había anticipado, he dicho, muy modestamente.

Hay otro método, y es que hoy trato de ir más lejos, que demuestra que esto ya estaba implicado en el prudente avance que he hecho hasta aquí. Entonces, quizás en un segundo tiempo, con ocasión de uno de nuestros encuentros, retroactivamente, lo que quiero decir quede más

claro que si me limito a dejarles pendientes de los diversos puntos de un artículo que, en efecto, presenta en muchos aspectos una especie de apertura, de cuestionamiento y, si quieren, de preparación.

Puede emitirse aquí una preferencia por uno u otro de estos dos métodos — doy la palabra a Marie-Claire Boons.

Procederé pues de la segunda manera.

1

La muerte del padre. En efecto, todos lo saben, parece que aquí está la clave, el punto culminante de lo que se enuncia, y no sólo a título mítico, de todo aquello de lo que se ocupa el psicoanálisis.

Marie-Claire Boons, al final de su artículo, nos daría a entender incluso que muchas cosas se derivan de esta muerte del padre, y en particular ese no sé qué que supuestamente haría que el psicoanálisis, de alguna manera, nos liberara de la ley.

Gran esperanza ésta. Sé muy bien, en efecto, que en este registro es donde una referencia libertaria podría vincularse con el psicoanálisis.

Creo que no se trata de eso, y éste es todo el sentido de lo que llamo el reverso del psicoanálisis.

La muerte del padre, en tanto se hace eco de este enunciado que tiene un centro de gravedad nietzscheano, de este anuncio, de esta buena nueva, que Dios ha muerto, no me parece, ni mucho menos, de naturaleza tal que deba liberarnos. El primer punto de apoyo para probarlo es la enunciación del propio Freud. Con razón Marie-Claire Boons, al principio de su artículo, nos hace observar lo que ya dije hace dos seminarios, que el anuncio de la muerte del padre está lejos de ser incompatible con la motivación que Freud halla en la religión, a título de su interpretación analítica. Es decir, que la religión misma se basaría en algo que Freud anticipa de forma bastante sorprendente como primordial, que es el padre quien es reconocido como merecedor del amor. Vemos aquí ya el anuncio de una paradoja, que deja al autor que acabo de nombrar en una situación embarazosa con respecto al hecho de que en suma, el psicoanálisis parecería que prefiere mantener, reservar, el campo de la religión.

También aquí podemos decir que no se trata de esto. Es cierto que el punto extremo del psicoanálisis es el ateísmo, a condición de dar a este término otro sentido que el de *Dios ha muerto*, del que todo indica que, lejos de poner en cuestión lo que está en juego, es decir la ley, más bien la consolida. Hace mucho tiempo ya, advertí que frente a la frase del anciano padre Karamazov, *Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido*, la conclusión que se impone en el texto de nuestra experiencia, es que a *Dios ha muerto* le corresponde *ya nada está permitido*.

Para aclarar esto cuyo horizonte les anuncio, partamos de la muerte del padre, si es cierto que esto es precisamente lo que Freud nos anticipa como la clave del goce, del goce del objeto supremo identificado con la madre, la madre a la que apunta el incesto.

Seguro que no es a partir de un intento de explicar qué significa acostarse con la madre como el asesinato del padre se introduce en la doctrina freudiana. Por el contrario, la prohibición de este goce como goce primero se edifica a partir de la muerte del padre.

En realidad, no se trata sólo de la muerte del padre, sino del asesinato del padre, como lo ha planteado muy bien en su interrogación la persona a la que me refiero. Es aquí, en el mito de Edipo tal como nos lo enuncian, donde está la clave del goce. Pero si es precisamente así — observémoslo de cerca — como se nos presenta este mito en su enunciado, ya he dicho que conviene tratarlo como lo que es, a saber, un contenido manifiesto. Por este hecho, es preciso empezar por articularlo bien.

El mito de Edipo, en el nivel trágico en el que Freud se lo apropia, muestra bien que el asesinato del padre es la condición del goce. Si Layo no resulta eliminado — en el curso de una lucha en la que, por otra parte, no es seguro que Edipo vaya a heredar, así, inmediatamente, el goce de la madre —, si Layo no resulta eliminado, no habrá tal goce. ¿Pero si lo obtiene, es al precio de este asesinato?

Aquí se encuentra lo principal, que adquiere todo su relieve por el hecho de que la referencia se tome de un mito puesto en acción en la tragedia. Lo obtiene en calidad de alguien que ha liberado al pueblo de una pregunta que lo está diezmando de sus mejores, que quisieron responder a lo que se presenta como enigma, es decir, lo que se representa mediante el soporte de aquel ser ambiguo que es la esfinge, en la que se encarna hablando con propiedad una disposición doble, porque está hecha, como el medio decir, de dos medios cuerpos. Edipo, al responder por su parte, resulta, aquí está la ambigüedad, que suprime la situación de suspenso que introducía así en el pueblo la pregunta de la verdad.

Seguramente no tiene ni idea de hasta qué punto la respuesta que da a esta pregunta se anticipa a su propio drama, ni hasta qué punto, al hacer una elección, cae tal vez en la trampa de la verdad. Es el hombre — ¿quién sabe qué es el hombre? ¿Ya está todo dicho con remitirlo al proceso, tan ambiguo en boca de Edipo, que le hace ir primero a cuatro patas, después sobre las dos de detrás — cosa en la que Edipo, como todo su linaje, se distingue precisamente, como lo ha señalado muy bien Claude Lévi-Strauss, por no caminar erguido —, después, para finalizar, con la ayuda de un bastón que, sin ser el bastón blanco del ciego, no debía tener para Edipo un carácter menos singular, ya que este tercer elemento es, por nombrarlo, su hija Antígona?

La verdad, ¿se ha hecho a un lado? ¿Qué quiere decir esto? ¿Es para dejarle a Edipo vía libre para volver? Porque al querer intervenir él de nuevo ante una desgracia, dos veces mayor esta vez, la verdad volverá a surgir, no ya diezmando a su pueblo de quienes se exponen a la pregunta de la esfinge, sino golpeándolo en masa bajo esa forma ambigua que se llama la peste y que la esfinge tiene a su cargo en la temática de la Antigüedad. Freud nos indica en este punto que, para Edipo, la cuestión de la verdad se renueva y termina ¿en qué? En lo que podemos identificar, en una primera aproximación, con algo que tiene relación al menos con el precio que se paga con una castración.

¿Es eso todo? Al final ocurre que no le cae la venda de los ojos, sino que los ojos le caen como vendas. ¿No vemos acaso, en este objeto mismo, a Edipo reducido no ya a sufrir la castración, sino más bien diría a ser la castración misma? A saber, lo que queda cuando desaparece de él, bajo la forma de sus ojos, uno de los soportes elegidos por el objeto *a*.

¿Qué quiere decir esto sino que surge la pregunta de saber si lo que debe pagar es haber subido al trono, no por la vía de la sucesión, sino por la vía de aquella elección que hizo de él un amo por haber borrado la pregunta de la verdad? Dicho de otra manera, introducidos como lo están ya por mi enunciado, que dice que lo que constituye la esencia de la posición del amo es estar castrado, ¿no ven que encontramos aquí, velado, es cierto, pero al menos indicado, que la sucesión procede propiamente también de la castración?

Si — fantasma que siempre se indica, es curioso, pero sin vincularlo propiamente con el mito fundamental del asesinato del padre — si la castración gopea al hijo, ¿no le hace acceder también por el camino adecuado a lo que constituye la función del padre? Toda nuestra experiencia lo muestra. ¿No se indica así que es de padre a hijo como se transmite la castración?

Si así es, ¿qué hay de la muerte, si se presenta como lo que está en el origen? ¿No hallamos aquí una indicación de que es tal vez un modo de encubrimiento? Aunque sea algo que surge, que se experimenta desde la posición misma del analista en el proceso subjetivo de la función de la castración ¿no la esconde aquí de todas formas, no la vela de alguna manera, poniéndola, si puede decirse así, bajo su égida, y evita así que llevemos hasta su punto culminante lo que permite enunciar de una manera última y rigurosa la posición del analista?

¿Cómo sucede esto? No es insignificante darse cuenta de que Freud encontró primero el mito del asesinato del padre como algo esencial en el nivel de la interpretación del sueño, y que en él se manifiesta un anhelo, un deseo de muerte. El artículo de Conrad Stein realiza al respecto una crítica notable subrayando la recrudescencia de estos anhelos de muerte con respecto al padre en el momento mismo en que su muerte llega a ser real. Según el propio Freud, *La Interpretación de los sueños* surgió de la muerte de su padre. Así que Freud se considera culpable de la muerte de su padre.

Por otra parte ¿es esto, como lo subraya el autor, la marca de algo oculto y que sería propiamente el anhelo de que el padre sea inmortal?

Esta interpretación se adelanta en la línea del psicologismo analítico, cuyo presupuesto básico es que la esencia de la posición infantil se funda en la idea que se forma de la omnipotencia como algo que está más allá de la muerte. En la pluma de un autor que no abandona sus presupuestos, esta interpretación está, si puedo decirlo así, en regla. Por el contrario, al criticar lo que se dice que constituye la esencia de la posición del niño, resulta que entonces hay que abordar por otra vía lo que constituyen los deseos de muerte y lo que enmascaran, si enmascaran algo.

Y en primer lugar, en lo que tenemos que enunciar sobre la estructura subjetiva como dependiente de la introducción del significante, ¿podemos poner a la cabeza de esta estructura lo que llaman, sea lo que sea, conocimiento de la muerte?

Conrad Stein se aprovecha muy hábilmente de los análisis de Freud sobre algunos de sus principales sueños, entre los que se cuenta la famosa plegaria de cerrar los ojos, con la ambigüedad de este *un ojo* bajo una barra, que, por otra parte, él produce como resultado de una alternativa. Se aprovecha de ellos en la línea de su interpretación, que es la de una denegación de la muerte en nombre de la omnipotencia.

Pero esto puede leerse en otro sentido.

2

En efecto, tal vez sea susceptible de otro sentido, si se toma el último sueño de la misma serie y se hace de él el centro, cosa que hice en su momento.

Freud mismo pone el acento en un sueño que no es suyo sino de uno de sus pacientes, sueño que se enuncia: *él no sabía que estaba muerto.*

Este sueño lo descompuse, para analizarlo, alineándolo sobre las dos líneas de la enunciación y del enunciado. Esto para recordarnos que, o una cosa o la otra — o la muerte no existe y hay algo que sobrevive, pero no está sin embargo resuelta la cuestión de si los muertos saben que están muertos — o bien no hay nada más allá de la muerte y es seguro que, en este caso, no lo saben. Todo esto para decir que nadie sabe, nadie de los vivos en cualquier caso, qué es la muerte. Es notable que las producciones espontáneas que se formulan desde el nivel del inconsciente se enuncien de esta manera, que la muerte, para cualquiera, es propiamente hablando incognoscible.

En su momento subrayé que es indispensable para la vida que algo irreductible no sepa — no que estamos muertos, no digo esto, porque no es esto lo que hay que decir, en calidad de *nosotros* no estamos muertos, no todos juntos en todo caso, precisamente en eso nos apoyamos —, que algo no sepa que Yo estoy muerto. Yo estoy muerto, exactamente, en la medida en que Yo estoy condenado a morir, pero en nombre de este algo que no lo sabe, tampoco yo quiero saberlo.

Esto permite poner en el centro de la lógica este *todo hombre — todo hombre es mortal* — que se apoya precisamente en el no saber de la muerte, y que es a la vez lo que nos hace creer que *todo hombre* significa algo, todo hombre nacido de un padre, del que se nos dice que, como está muerto, él — el hombre — no goza de lo que tiene que gozar. Se establece pues la equivalencia, en términos freudianos, entre el padre muerto y el goce. El es quien lo mantiene en reserva, si puedo decirlo así.

Tal como se enuncia, no ya en el nivel de lo trágico, con toda su sutil ductilidad, sino en el enunciado del mito de *Tótem y Tabú*, el mito freudiano es la equivalencia del padre muerto y el goce. Esto es lo que podemos calificar con el término de operador estructural.

Aquí, el mito se trasciende, al enunciar a título de lo real — ya que es en esto en lo que Freud insiste — que aquello ocurrió realmente, que eso es lo real, que el padre muerto tiene la salvaguarda del goce y que de ahí partió la prohibición del goce, de ahí procede.

Que el padre muerto sea el goce es algo que se nos presenta como el signo de lo imposible mismo. Y aquí volvemos a encontrarnos con estos términos que defino como los que fijan la categoría de lo real — en tanto se distingue radicalmente, en lo que articulo, de lo simbólico y de lo imaginario — lo real es lo imposible. No en calidad de un simple tope contra el que nos damos de cabeza, sino el tope lógico de aquello que, de lo simbólico, se enuncia como imposible. De aquí surge lo real.

Reconocemos muy bien aquí, en efecto, más allá del mito de Edipo, un operador, un operador estructural, llamado el padre real — con la propiedad, diría, de que a título de paradigma, es también la promoción, en el corazón del sistema freudiano, del padre de lo real, que pone en el centro de la enunciación de Freud un término de lo imposible.

Esto significa que la enunciación freudiana no tiene nada que ver con la psicología. No hay ninguna psicología concebible de este padre original. Sin embargo, la presentación que se hace de él da risa, y no tengo necesidad de repetir lo que ya dije en el último seminario — el que goza de todas las mujeres, inconcebible imaginación, cuando es bastante perceptible normalmente que dar abasto con una ya es mucho. Nos vemos aquí remitidos a una referencia totalmente distinta, la de la castración, desde el momento en que la hemos definido como principio del significante amo. Les mostraré al final del discurso de hoy lo que puede querer decir esto.

El discurso del amo nos muestra el goce que le llega al Otro — es él quien tiene los medios para ello. Lo que es lenguaje sólo lo obtiene insistiendo hasta producir la pérdida por la que toma cuerpo el plus de goce.

En primer lugar, el lenguaje, hasta el del amo, no puede ser más que demanda, demanda que fracasa. No es un éxito suyo, es por su repetición como se engendra algo que es otra dimensión que he llamado la pérdida — la pérdida por la que toma cuerpo el plus de goce.

Esta creación repetitiva, esta inauguración de una dimensión que ordena todo aquello con lo que va a poderse juzgar la experiencia analítica, puede partir también de una impotencia original — para decirlo

todo, la del niño, lejos de ser la omnipotencia. Si se ha podido advertir que el psicoanálisis nos demuestra que el niño es el padre del hombre, es precisamente porque debe haber, en alguna parte, algo que haga mediación, y es precisamente la instancia del amo en tanto viene a producir, con un significante, no importa cuál después de todo, el significante amo.

En la época en que formulé lo que resulta de la relación de objeto en sus relaciones con la estructura freudiana, anticipé que el padre real es el agente de la castración. Pero sólo lo hice teniendo cuidado de deducir en primer lugar lo que en la esencia de la castración es distinto de la frustración y de la privación. La castración es función esencialmente simbólica, a saber, sólo se concibe desde la articulación significante, la frustración lo es de lo imaginario, la privación, como cae por su propio peso, de lo real.

¿Qué puede definirse del fruto de estas operaciones? Del enigma que nos propone el falo, como manifiestamente imaginario, debemos hacer el objeto de la primera de estas operaciones, la castración. En la frustración se trata siempre, por qué no, de algo bien real, incluso si la reivindicación que es su fundamento no tiene otro recurso que imaginar que este real se lo deben a uno, cosa que no es evidente por sí misma. La privación, está claro que sólo se sitúa por lo simbólico, ya que tratándose de algo real, nada podría faltar — lo que es real es real, es preciso que provenga desde otra parte esta introducción, que sin embargo es esencial, sin la cual nosotros mismos no estaríamos en lo real, a saber, que en él falte algo — y es precisamente esto lo que caracteriza en primer lugar al sujeto.

En lo que entonces fui menos explícito, aunque no sin indicarlo, es en lo que se refiere a los agentes. El padre, el padre real, no es otra cosa que el agente de la castración, y esto es lo que la afirmación del padre real como imposible está destinada a enmascararnos.

¿Qué quiere decir *Agente*? En un primer abordaje, nos deslizamos hacia el fantasma de que el castrador es el padre. Es muy notable que ninguna de las formas de mito a las que Freud se consagró den esta idea. No es por el hecho de que en un primer tiempo hipotético, los hijos, los hijos todavía animales, no accedan a la manada de las mujeres, por lo que están, que yo sepa, castrados. La castración en tanto enunciado de una prohibición sólo podría fundarse en todo caso en un segundo tiempo, el del mito del asesinato del padre de la horda y, según este mismo mito, proviene únicamente de un común acuerdo, singular *initium* que, como les mostré la última vez, tiene un carácter problemático.

Por otra parte, hay que recalcar aquí el término de acto. Si lo que llegué a enunciarles sobre el nivel del acto cuando traté del acto psicoanalítico debe tomarse en serio, a saber, si es verdad que sólo podría haber acto en el contexto ya ocupado por todo lo que es la incidencia significante, por su entrada en juego en el mundo, no podría haber ningún acto al principio, en todo caso ningún acto que pueda calificarse de asesinato. El mito no podría tener aquí otro sentido que aquel al que yo lo he reducido, el de un enunciado de lo imposible. No podría haber acto fuera de un campo ya tan completamente articulado que la ley se sitúe en él. No hay otro acto que el acto que se refiere a los efectos de esta articulación significante y que encierra toda su problemática — con la caída que supone o que es, mejor dicho, la existencia misma de cualquier cosa que pueda articularse como sujeto, por una parte, y, por otra parte, lo que le preexiste como función legisladora.

La función del padre real, por lo que a la castración se refiere, ¿procede entonces de la naturaleza del acto? Esto es precisamente lo que el término de agente, que he anticipado, nos permite poner en suspenso.

El verbo *actuar* tiene, en la lengua, más de una resonancia, empezando por la del actor. La del accionista también, ¿por qué no? — la palabra está hecha a partir de la palabra *acción* y les muestra que una acción tal vez no sea de ninguna manera lo que creen. La del activista también, ¿no se define el activista hablando propiamente por el hecho de considerarse más bien como el instrumento de algo? La de Acteón, ya que estamos en esto, sería un buen ejemplo para quien sepa qué quiere decir en los términos de la cosa freudiana. Y a fin de cuentas, la de lo que se llama simplemente *mi agente.* Ya ven lo que quiere decir esto en general — *le pago para eso.* Ni siquiera eso, *le indemnizo para que no tenga otra cosa que hacer*, o *le entrego sus honorarios*, como suele decirse, haciendo ver que se parte de la base de que es capaz de hacer otras cosas.

En este nivel del término es conveniente tomar lo que corresponde al padre real como agente de la castración. El padre real hace el trabajo de la agencia amo.

3

Estamos cada vez más familiarizados con las funciones del agente. Vivimos en una época en la que sabemos lo que esto vehiculiza, barati-

jas, publicidad, chismes que hay que vender. Pero sabemos también que así es como van las cosas, en el punto en que nos encontramos de expansión, de paroxismo, del discurso del amo en una sociedad que se funda en él.

Es tarde.

Me veo obligado a hacer aquí un pequeño corte, que les señalo de paso, porque retomaremos tal vez esta cuestión, que para mí tiene todo su valor y no me parece indigno que nos esforcemos por aclararla. Ya que acentúo así, con una observación muy particular, la función del agente, algún día tendré que mostrarles todos los desarrollos que se dan al introducir la noción de agente doble.

Todos saben que esta noción es en nuestra época uno de los objetos más indiscutibles, más seguros, de fascinación. El agente que vuelve a empezar el juego. No se conforma con los trapicheos del amo, con el papel que todo el mundo tiene que hacer. Cree que eso con lo que él está en contacto, o sea todo lo que puede haber que valga verdaderamente la pena, quiero decir del orden del goce, no tiene nada que ver con las tramas de esa red. Esto es a fin de cuentas lo que preserva con sus trabajitos.

Extraña historia, y que llega lejos. El verdadero agente doble es el que piensa que lo que se escapa de las tramas, eso también habría que apañarlo. Porque si eso es verdad, el apaño lo sería, y por lo mismo el primer apaño, que era manifiestamente una baratija, será verdadero también.

Muy probablemente era esto lo que guiaba a un personaje que se había colocado, no se sabe por qué, en función de agente prototipo de este discurso del amo, que se autoriza en la salvaguarda de algo cuya esencia perfiló un autor, Henri Massis, diciendo estas palabras proféticas, *los muros son buenos.* Finalmente, el llamado Sorgue, con un nombre tan heideggeriano, encontró los medios para estar entre los agentes nazis y hacerse agente doble ¿en provecho de quién? En provecho del Padre de los Pueblos, de quien, como ustedes saben, todo el mundo espera que haga que lo verdadero esté también apañado.

Esta evocación que hago del Padre de los Pueblos tiene mucha relación con la del padre real como agente de la castración. Dado que el enunciado freudiano no puede hacer otra cosa que partir del discurso del amo, aunque sólo fuera porque habla del inconsciente, únicamente puede hacer, de este famoso padre real, lo imposible. Pero en fin, de todos modos, a este padre real lo conocemos, es algo de un orden totalmente distinto.

En primer lugar, en general, todo el mundo admite que es él quien trabaja, para alimentar a su pequeña familia. Si bien es el agente de algo, en una sociedad que evidentemente no le concede un gran papel, con todo sigue teniendo aspectos excesivamente amables. Trabaja. Y por consiguiente, quisiera ser amado.

Hay algo que demuestra que evidentemente toda esa mistagogia que hace de él un tirano se basa en otra cosa. Se trata del padre real como construcción de lenguaje, lo que Freud siempre señaló, por otra parte. El padre real no es más que un efecto del lenguaje, y no tiene otro real. No digo otra realidad, ya que la realidad es también otra cosa. Hace un momento les hablaba de esto.

Incluso podría ir enseguida un poquito más lejos, haciéndoles observar que la noción del padre real es científicamente insostenible. Sólo hay un único padre real, es el espermatozoide y, hasta nueva orden, a nadie se le ocurrió nunca decir que era hijo de tal espermatozoide. Naturalmente, pueden hacerse objeciones, con la ayuda de cierto número de exámenes de grupos sanguíneos, de factores Rh. Pero eso es muy reciente y no tiene en absoluto nada que ver con todo lo que se ha enunciado hasta aquí como lo que es la función del padre. Tengo la sensación de entrar en un terreno peligroso, pero tanto peor — de todos modos, la pregunta sobre qué es realmente el padre no sólo puede plantearse en el caso de las tribus aranda cuando a una mujer le hacen una barriga. Si hay una pregunta que el análisis podría plantearse, es precisamente ésta. ¿Por qué, en un psicoanálisis, no sería — de vez en cuando se tiene esta sospecha — el psicoanalista el padre real? Aunque no haya sido él en absoluto quien lo ha hecho, ahí, en el terreno espermatozóidico. A veces se tiene esta sospecha si una paciente acaba siendo madre, cuando eso ocurre a propósito de su relación con, digámoslo así para ser púdicos, la situación analítica. No es necesario ser arandas para plantearse preguntas sobre lo que ocurre con la función del padre.

Nos damos cuenta igualmente, porque esto ensancha nuestras ideas, de que no es necesario tomar esa referencia del análisis, que he tomado como la más candente, para que se plantee la misma pregunta. Una muy bien puede darle un hijo a su marido y que sea hijo de otro cualquiera, precisamente de quien ella hubiera querido que fuese el padre, aunque no haya jodido con él. De todas formas, si han tenido un hijo ha sido por esta causa.

Como ven, esto hace que nos dejemos llevar un poquito por ese sueño, viene al caso decirlo. Sólo lo hago para despertarles. Si he dicho

que lo que elucubró Freud — no por supuesto en el nivel del mito, ni del reconocimiento de los deseos de muerte en el sueño de los pacientes —, es un sueño de Freud, es porque el analista debería, en mi opinión, apartarse un poquito del plano del sueño.

Qué ha encontrado el analista guiándose con eso tan chocante que Freud introdujo, qué ha ganado con este encuentro, todavía no está del todo decantado. El viernes pasado presenté en mi presentación de enfermos a un señor — no veo por qué llamarlo un enfermo — a quien le habían ocurrido cosas que hacían que su electroencefalograma, me decía el técnico, esté siempre en el límite entre el sueño y la vigilia, oscilando de tal manera que nunca se sabe cuándo pasará del uno a la otra, y ahí sigue. Así es más o menos como veo al conjunto de nuestros colegas analistas, y tal vez a mí también, después de todo. El choque, el traumatismo del nacimiento del analista, les deja así. Y por eso hacen tanto aspaviento tratando de sacar algo más preciso de la articulación freudiana.

No es que no logren aproximarse a ella, pero lo que sería preciso que vieran es por ejemplo lo siguiente. Es la posición del padre real tal como Freud la articula, a saber, como un imposible, lo que hace que el padre sea imaginado necesariamente como privador. No son ustedes, ni él, ni yo, quienes lo imaginamos, es algo que se debe a su posición misma. No es en absoluto sorprendente que nos encontremos sin cesar con el padre imaginario. Es una dependencia necesaria, estructural de algo que precisamente se nos escapa y que es el padre real. Y está estrictamente excluido que se defina de una manera segura al padre real, si no es como agente de la castración.

La castración no es como la define necesariamente cualquier persona que psicologice. Esto se vio, según parece, no hace tanto tiempo, en un jurado de tesis donde alguien, que optó decididamente por hacer del psicoanálisis la consabida psicopedia, dijo: *Para nosotros, la castración no es más que un fantasma, ya sabe.* Pues no. La castración es la operación real introducida por la incidencia del significante, sea el que sea, en la relación del sexo. Y es obvio que determina al padre como ese real imposible que hemos dicho.

Se trata ahora de saber qué quiere decir esta castración, que no es un fantasma, y de la que resulta que sólo hay causa del deseo como producto de tal operación y que el fantasma domina toda la realidad del deseo, es decir, la ley.

En cuanto al sueño, todos saben ahora que es la demanda, que es el significante en libertad, que insiste, que chilla y que patalea, que no sabe en absoluto lo que quiere. La idea de poner al padre omnipotente en el principio del deseo queda suficientemente desmentida por el hecho de que ése es el deseo de la histérica cuyos significantes amo extrajo Freud. No hay que olvidar, en efecto, que Freud partió de ahí y que él mismo confesó lo que permanece en el centro de su pregunta. La forma como recogió esto es preciosa, porque fue una burra quien lo repitió sin saber nada de lo que quería decir. Es la pregunta — *¿Qué quiere una mujer?*

Una mujer. No cualquiera. Sólo plantear la pregunta quiere decir que quiere alguna cosa. Freud no dijo: *¿Qué quiere* la *mujer?* Porque *la* mujer, después de todo, nada indica que quiera algo, sea lo que sea. No diré que se acomode en todos los casos. Se incomoda en todos los casos, *Kinder, Küche, Kirche*, pero hay muchos otros, *Cultura, Caloría, Calentura*, como dice alguno, *Crudo y Cocido*, todo esto le va igualmente. Los absorbe. Pero desde el momento en que plantean ustedes la pregunta *¿Qué quiere una mujer?* sitúan la pregunta en el nivel del deseo, y ya se sabe que situar la pregunta en el nivel del deseo, para la mujer, es interrogar a la histérica.

Lo que la histérica quiere — digo esto para los que no tienen vocación, debe haber muchos —, es un amo. Está totalmente claro. Hasta tal punto, que hay que plantearse si no será de ahí que partió la invención del amo. Esto cerraría elegantemente el bucle que estamos trazando.

Ella quiere un amo. Eso es lo que está puesto ahí, en el rincón de arriba a la derecha, para no llamarlo de otra manera. Quiere que el otro sea un amo, que sepa muchas cosas, pero de todas formas que no sepa las suficientes como para no creerse que ella es el premio supremo por todo su saber. Dicho de otra manera, quiere un amo sobre el que pueda reinar. Ella reina y él no gobierna.

De esto partió Freud. Ella, es la histérica, pero su sexo no está forzosamente especificado. Desde el momento en que plantean ustedes la pregunta *¿Qué quiere Tal?* entran en la función del deseo y sacan el significante amo.

Freud produjo cierto número de significantes amo, que cubrió con el nombre de Freud. Un nombre sirve también para taponar algo. Me sorprende que pueda asociarse con este tapón que es un nombre del padre, sea el que sea, la idea de que pueda haber aquí algún asesinato. ¿Y cómo se puede creer que si los analistas son lo que son, es a causa de alguna devoción por el nombre de Freud? No pueden desembarazarse

de los significantes amo de Freud, eso es todo. No tienen tanto apego a Freud como a cierto número de significantes — el inconsciente, la seducción, el traumatismo, el fantasma, el yo, el ello y todo lo que ustedes quieran —, ni hablar de salirse de este orden. No tienen, en este nivel, ningún padre al que matar. No se es el padre de significantes, como máximo se es *a causa de*. Aquí no hay ningún problema.

El verdadero mecanismo es éste — el goce separa al significante amo, en la medida en que se quiera atribuir al padre este significante, del saber en tanto verdad. Si tomamos el esquema del discurso del analista, el obstáculo que constituye el goce se encuentra ahí donde he dibujado el triángulo, a saber, entre lo que puede producirse, de la forma que sea, como significante amo, y el campo del que dispone el saber al plantearse como verdad.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1} \quad (\blacktriangle \text{ entre } S_2 \text{ y } S_1)$$

Y he aquí lo que permite articular qué ocurre verdaderamente con la castración — que, incluso para el niño, por mucho que se crea lo contrario, el padre es quien no sabe nada de la verdad.

Volveré a tomar las cosas en este punto la próxima vez.

18 de marzo de 1970

COMPLEMENTO

Sesión siguiente: Radiofonía.

No sé qué es lo que habrán hecho durante este tiempo que hemos estado separados. En todo caso, lo habrán aprovechado de alguna manera. Por mi parte, aviso a aquella persona que quiso darse a conocer como una *astudiada* de *Sorbonne*, de que hice traer de Copenhague el Sellin del que les hablé, a saber, ese librito de 1922 que después sufrió algún que otro rechazo, y que es aquel libro en el que Freud basa su certeza de que Moisés fue *astesinado*.

Que yo sepa, aparte de Jones y tal vez uno o dos más, no hay muchos psicoanalistas que se hayan interesado en él. Este Sellin merece sin embargo que su texto sea examinado, ya que Freud consideró que daba la talla, y conviene naturalmente que le sigamos para poner a prueba esta consideración. Me parece que está en la línea de lo que introduzco este año sobre el reverso del psicoanálisis. Pero como hace sólo unos cinco días que tengo el libro, escrito en un alemán muy cerrado, mucho más denso que a lo que nos tienen acostumbrados los textos de Freud, pueden ustedes entender que a pesar de la ayuda que han tenido a bien ofrecerme unos cuantos rabinos, grandes y pequeños — en fin, grandes, no hay rabino pequeño —, no esté yo hoy todavía preparado para hacerles su reseña, al menos una que me satisfaga.

Por otra parte, resulta que me han solicitado — no es la primera vez, es una solicitación que se extiende — para que responda en la radio belga, y ello a través de un hombre que, a decir verdad, se ha ganado mi estima, el señor Georgin, porque me ha enviado un largo texto que da al menos prueba de que él, a diferencia de muchos otros, ha leído mis *Escritos*. Dios mío, ha sacado lo que ha podido, pero no es poca cosa, bien considerado todo. Verdaderamente, al final me sentía más bien halagado. No es ciertamente como para hacerme más proclive a ese ejercicio que consiste en que le graben a uno en la radio, es algo que siempre requiere mucho tiempo. Con todo, como parece que él ha dispuesto las cosas para que se haga de la manera más breve posible, tal vez voy a ceder.

Quien tal vez no va a ceder, por el contrario, es él, porque para responder a estas preguntas de las que voy a darles tres ejemplos, me ha parecido que no podía hacer nada mejor que responder con un escrito

y no librarme a la inspiración del momento, a este ir abriendo camino al que me dedico cada vez que me encuentro ante ustedes, que se alimenta de notas abundantes y que ocurre porque ustedes me ven aquí, preso de este ir abriendo camino. Hasta puede que sea lo único que justifique su presencia aquí.

Las condiciones son diferentes cuando se trata de hablar para algunas decenas, hasta centenas de miles de oyentes, ante quienes la prueba abrupta de presentarse sin el soporte de la persona puede causar otros efectos.

Me negaría en cualquier caso a dar algo distinto que estos textos ya escritos. Aun con esta condición es mucho confiar, ya que, como verán, las preguntas que me han planteado están forzosamente en el intervalo entre lo que se produce por una articulación construida y lo que espera de ella lo que llamaré una conciencia común. Una conciencia común, esto quiere decir también una serie de fórmulas comunes. Este lenguaje, los antiguos, los griegos, ya lo habían llamado en su lengua la *koiné*. Esto puede traducirse inmediatamente al francés, la *couinée*, el griterío. Es algo que chilla.

No desprecio en absoluto la *koiné*. Simplemente, creo que no es perjudicial si se producen en ella algunos efectos de precipitación, al introducir precisamente el discurso más abrupto que puede haber.

Eso es. Por hoy voy a darles a conocer mis respuestas a tres de estas preguntas. No es sólo para ahorrarme el esfuerzo, ya que será, pueden creerme, un esfuerzo mucho mayor leerles estos textos que proceder como lo hago habitualmente.

Para no alargarme más, les articulo la primera de estas preguntas, que es la siguiente: *En los* Escritos, *usted afirma que Freud anticipa sin darse cuenta las investigaciones de Saussure y las del Círculo de Praga. ¿Puede dar más explicaciones sobre este punto?*

Esto es pues lo que hago, de forma no improvisada, tal como les he prevenido, respondiendo lo siguiente.

[El texto leído de estas tres respuestas fue publicado con el título *Radiofonía* en un volumen colectivo, *Scilicet*, n. 2-3, publicado en Editions du Seuil. Hay versión en castellano en Jacques Lacan, *Radiofonía y Televisión*, en Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.]

9 de abril de 1970

IX

LA FEROZ IGNORANCIA DE YAHVE

Freud y Sellin.
La interpretación en falso.
Estar en el ajo.
Moisés asesinado.
La alegoría conyugal.

No diré que les presento al profesor André Caquot, director de estudios de la Quinta Sección de Ciencias Religiosas de los *Hautes Etudes*, donde, como ustedes saben, soy encargado de conferencias.

No diré que se lo presento porque no tengo ya que presentárselo. Soy yo quien se presenta como el que ha dependido totalmente de él, por su gracia y su bondad, durante el tiempo transcurrido desde dos días antes de nuestro último encuentro, es decir, desde el momento en que me puse a querer saber algo sobre el libro de Sellin.

1

Les he hablado de este libro desde hace bastante tiempo como para que conozcan su importancia. Para quienes hayan venido casualmente aquí por primera vez, les recuerdo que es el libro que le vino al pelo, o mejor, tal como dije, como anillo al dedo, a Freud, para poder sostener la temática de una muerte de Moisés que habría sido un asesinato. Moisés habría sido asesinado.

He podido conocer, gracias al señor Caquot, la situación de este libro en relación con la exégesis, a saber, su inserción en el florecimiento de lo que puede llamarse la técnica textual, tal como se instauró, muy especialmente a partir del siglo XIX, en las universidades alemanas. He podido situar a Sellin con respecto a quienes le precedieron y a quienes le siguieron. Edouard Meyer y Gressmann, los primeros.

No sin dificultad, tal y como les indiqué la última vez, he conseguido procurarme este libro, ya que era del todo inencontrable en Europa. Gracias a la atención de la Alianza Israelita francesa, he acabado recibiéndolo de Copenhague. Se lo notifiqué al señor Caquot, que era una de las pocas personas que no sólo había tenido ya noticia de él, sino que lo había tenido en sus manos un poco antes de que yo viniera a presentarle mi petición. Y hemos mirado este texto, muy especialmente el punto que permite a Freud situar todo aquello que más profundamente le concierne, y no forzosamente por las mismas razones que a Sellin.

Esto nos ha obligado a ir a parar a este campo que ignoro profundamente. No pueden saber ustedes todo lo que yo ignoró — por suerte, porque si supieran todo lo que ignoro, lo sabrían todo. En la experiencia de la tentativa que he hecho, poner en orden lo que yo mismo había podido aprender del señor Caquot, me he dado cuenta de repente de que existe una gran diferencia entre saber, saber de qué se habla, de qué se cree poder hablar, y por otra parte lo que constituye algo que llamaré ahora mismo con un término que servirá para explicar lo que vamos a hacer aquí.

Por segunda vez va a haber pues una ruptura en cuanto a la forma de dirigirme a ustedes. La última vez sufrieron una dura prueba, hasta tal punto que algunos emitieron la hipótesis de que era para airear un poco la sala — el resultado, viéndoles tan numerosos, es mediocre. Esta vez, creo que tendrán por el contrario razones para quedarse. Y si, de aquí en adelante, tuviera yo que ofrecerles de nuevo lo que puedo hacer hoy gracias al señor Caquot, sería de otra manera. Digamos que, bien considerado todo, he tenido la sensación de que retrocedía ante la idea de manejar hoy de nuevo lo que nos hemos visto forzados a manejar, a saber, letras hebreas.

En el texto que les leí la última vez, inserté una definición del Midrach. Se trata de una relación con lo escrito sometida a ciertas leyes que nos interesan eminentemente. En efecto, tal y como les dije, se trata de situarse en el intervalo de cierta relación entre lo escrito y una intervención hablada que se refiere a él y que en él se apoya.

El análisis por entero, quiero decir la técnica analítica, puede, de algún modo, elucidar esta referencia, si se considera como un juego — entre comillas — de interpretación. El término se emplea a diestro y siniestro desde que nos hablan de conflicto de interpretaciones, por ejemplo, como si pudiera haber conflicto entre las interpretaciones.

Como máximo, las interpretaciones se completan, juegan precisamente con esta referencia. Lo que aquí importa es lo que les dije la última vez, el *falsum*, con esta ambigüedad, que alrededor de esta palabra puede establecerse la caída de lo falso, quiero decir de lo contrario de lo verdadero. Eventualmente, esta interpretación en falso puede incluso tener su alcance al desplazar el discurso. Es precisamente lo que vamos a ver. No puedo desearles nada mejor para transmitirles de qué se trata.

Esto, en este campo, de ningún modo podría corresponder en mi caso a un saber, sino más bien a lo que he llamado estar en el ajo. Voy a seguir la operación ante ustedes, es decir, voy a seguir intentando estar en el ajo, bajo la forma, que no tiene nada de ficticia, de preguntas que permanecen forzosamente inagotadas, y que son las que he planteado al señor Caquot estos últimos días. Estaré con respecto a esto, lo mismo que ustedes, en una relación de procurar estar en el ajo de cierto saber, el de la exégesis bíblica.

¿Es necesario que les diga que el señor Caquot está en esta Quinta Sección como titular de Religiones Semíticas Comparadas? Creo, porque lo he experimentado, que nadie puede ser, en este dominio, más idóneo, como lo he podido ver yo mismo, para hacerles sentir lo que es el planteamiento de un Sellin, cuando saca de los textos de *Oseas*, ya verán por qué procedimientos, una cosa que él mismo tiene muchas ganas de hacer surgir. Tiene razones para ello, y estas razones nos importan. Lo que me ha aportado el señor Caquot sobre esto es igualmente precioso.

Hablaba ahora mismo de ignorancia. Para ser un padre, quiero decir no solamente un padre real sino un padre de lo real, hay a buen seguro cosas que es preciso ignorar ferozmente. Es preciso, de alguna manera, ignorar todo lo que no sea aquello que intenté fijar la última vez en mi texto como el nivel de la estructura, el del ente que debe definirse por el orden de los efectos del lenguaje. Es ahí donde se cae, si puedo decirlo así, en la verdad — el *en* puede también sustituirse por un *de*. Se cae en la verdad, o sea que, cosa singular, si se considera esta referencia como absoluta, se podría decir que quien se mantuviera en ella — pero, por supuesto, es imposible mantenerse en ella — no sabría lo que dice.

Esto no es, ciertamente, decir algo que pudiera servir de alguna forma para especificar al analista. Sería ponerlo — o más exactamente, ustedes están dispuestos a decirme que sería ponerlo — en el rango de uno cualquiera. En efecto, ¿quién sabe lo que dice? Sería un error. No porque todo el mundo hable dice algo. Podría tratarse de otra referen-

cia, muy distinta de saber en qué discurso se inserta uno, en el límite de esta posición de alguna manera ficticia.

Hay alguien que responde a esta posición y que voy a nombrar sin dudarlo un instante, ya que me parece esencial en lo que se refiere al interés que nosotros, analistas, debemos tener por la historia hebrea. Tal vez no sea concebible que el psicoanálisis naciera fuera de esta tradición. Freud nació en ella, e insiste, como se lo he subrayado, en esto, que propiamente sólo confía, para hacer avanzar las cosas en el campo que ha descubierto, en esos judíos que saben leer desde hace bastante tiempo y que viven — esto es el Talmud — de la referencia a un texto. Ese, o este al que voy a nombrar, que realiza esta posición radical de una ignorancia feroz, tiene un nombre, es Yahvé mismo.

En su interpelación al pueblo elegido, lo característico de Yahvé es que ignora ferozmente todo cuanto existe, cuando así se manifiesta, sobre ciertas prácticas de las religiones que por entonces abundaban y que se fundaban en cierto tipo de saber, de saber sexual.

Cuando hablemos de Oseas dentro de un momento, veremos hasta qué punto si lanza sus invectivas es por esta razón. Apunta a algo que se produce en una relación que mezcla instancias sobrenaturales con la naturaleza misma, la cual, de alguna manera, depende de ellas. ¿Qué derecho tenemos a decir que esto no tenía ninguna base — que el modo de conmover al Baal que, a cambio, fecundaba la tierra, no correspondía a algo que podía tener su eficacia? ¿Por qué no? Simplemente, porque ha existido Yahvé y porque se ha inaugurado cierto discurso que intento aislar este año como el reverso del discurso psicoanalítico, a saber, el discurso del amo, a causa de esto precisamente ya no sabemos nada de todo aquello.

¿Es ésta la posición que debe tener el analista? Seguro que no. El analista — ¿llegaré a decir que he podido experimentarlo en mí mismo? —, el analista no tiene esta pasión feroz que tanto nos sorprende cuando se trata de Yahvé. Yahvé se sitúa en el punto más paradójico, con respecto a una perspectiva distinta como sería, por ejemplo, la del budismo, que recomienda purificarse de las tres pasiones fundamentales, el amor, el odio y la ignorancia. Lo que más nos cautiva de esta manifestación religiosa única es que a Yahvé no le falta ninguna. Amor, odio e ignorancia, he aquí en todo caso pasiones que no están ausentes en absoluto de su discurso.

Lo que distingue a la posición del analista — no voy a escribirlo hoy en la pizarra con la ayuda de mi esquemita, donde la posición del

analista está indicada por el objeto *a*, arriba y a la izquierda —, y éste es el único sentido que se le puede dar a la neutralidad analítica, es que no participa de esas pasiones. Esto le hace estar en todo momento en una zona incierta en la que vagamente está a la búsqueda, siguiendo el paso, para estar en el ajo, en lo que se refiere al saber que sin embargo ha repudiado.

Se trata hoy de una aproximación al diálogo de Yahvé con su pueblo, de lo que habrá podido pasarle por la cabeza a Sellin y también de lo que puede revelarnos ese encuentro que se produce con lo que Freud toma de él — que está propiamente en esta línea, pero se detiene, fracasa, haciendo de la temática del padre una especie de nudo mítico, un cortocircuito, o, para decirlo todo, un fallo. Esto es lo que tengo que desarrollarles ahora.

Se lo he dicho, el complejo de Edipo es el sueño de Freud. Como cualquier sueño, requiere ser interpretado. Es preciso que veamos dónde se produce este efecto de desplazamiento que debe concebirse como lo que se puede producir por el desfase en una escritura.

El padre real, si se puede tratar de restituirlo con la articulación que hace Freud, se articula propiamente con lo que sólo concierne al padre imaginario, a saber, la prohibición del goce. Por otra parte, lo que hace de él lo esencial está claro, a saber, la castración a la que yo apuntaba hace un momento diciendo que había allí un orden de ignorancia feroz, quiero decir en el lugar del padre real. Es lo que espero poder demostrarles hoy con más facilidad cuando hayamos clarificado unas cuantas cosas sobre Sellin.

Por eso me permitiré plantear en primer lugar algunas preguntas al señor Caquot. El conoce bien, porque se lo he expresado de mil maneras, el fondo de nuestro problema en relación con este punto, ¿cómo, por qué, tuvo Freud necesidad de Moisés?

Evidentemente es esencial para el auditorio tener alguna idea de lo que significa Moisés. El texto de Sellin empieza efectivamente planteando esta pregunta, *¿Qué era Moisés?*, y resumiendo las diversas posiciones de quienes le precedieron y están ahí trabajando con él.

Queda excluido que estas posiciones se clarifiquen sólo en función de la cuestión de saber desde cuándo estaba Yahvé ahí.

¿Yahvé era ya el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob? ¿Se trata aquí de una tradición de la que podamos estar seguros? ¿O es que esta tradición ha podido reconstituirse retroactivamente por el fundador de la religión que sería entonces Moisés en tanto que, al pie del Horeb, o

más exactamente en el mismo Horeb, habría recibido, observen esto, escritas, las Tablas de la Ley? Evidentemente, es muy distinto.

El libro de Sellin, gira, hablando estrictamente, alrededor de esto: *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte.*

¿Por qué tuvo que presentarnos Sellin a un Moisés asesinado? Es una pregunta que yo no quiero ni abordar para dejar todo el campo libre al señor Caquot. Es cierto que está estrechamente vinculada con el hecho de que Moisés sea considerado como un profeta. ¿Por qué es en calidad de profeta que debe ser asesinado? Más exactamente, Sellin piensa que murió como un mártir por el hecho de ser profeta.

Esto es lo que ahora mismo tendrá la bondad de aclararnos el señor Caquot.

[Exposición del señor Caquot. Véase en el anexo págs. 225-230.]

2

Hay algo que me sorprende en el pensamiento de Sellin. Naturalmente, somos incapaces de resolver la cuestión del pensamiento de Sellin, pero aun suponiendo que el escrito tenga el alcance que él descifra restituyendo así un texto que tiene cierto sentido, lo que nadie dice es que este texto, si podemos llamarlo así, o esta vocalización, pueda ser comprendido por alguien, quienquiera que sea. Al decir, por ejemplo, que el párrafo 25 de los *Números* esconde el acontecimiento *asesinato de Moisés*, esto es del todo ambiguo.

En el registro del pensamiento de Sellin, que no creo que haga intervenir las categorías del inconsciente, el hecho de que se oculte el acontecimiento de Shittim con un cuento inverosímil es del todo insostenible.

Aquí está evidentemente el interés del asunto, la extraordinaria latencia que supone tal forma de proceder.

Es concebible hasta cierto punto que Freud se mantuviera en sus trece con la idea de que se trataba de un recuerdo, en el registro que le corresponde, que resurgía a despecho de todas las intenciones, a pesar de una fuerte resistencia. No deja de ser muy extraño que esto cuente con soportes escritos y que pueda volver a descifrarse con la ayuda de escritos.

Jones afirma que Freud podría haber tenido noticia, en condicional, por confidencia del propio Sellin, del hecho de que después de todo no estaba tan seguro. Usted acaba de indicarnos por otra parte que se replantea este tema en la segunda edición.

SEÑOR CAQUOT: — En la segunda edición, Sellin abandonó la exégesis de 1922 sobre los capítulos V y IX. Por otra parte, sólo renunció a dar por sentada su hipótesis de la muerte de Moisés en sus trabajos sobre el famoso siervo muerto del *Deutero-Isaías.* Puede que conservara la idea de una muerte de Moisés, pero renunció a servirse de ella para interpretar el capítulo del siervo. Me pregunto si Freud no habrá sido víctima del prestigio académico de Sellin.

Lo que me pregunto es si Freud lo habrá leído con mucha atención.

SEÑOR CAQUOT: — Yo creo que sí. El libro es claro y riguroso. Es falso, pero claro.

Es verdad. Pero Freud no se apoya en ningún punto de esta articulación. Señala simplemente que un tal Sellin ha emitido recientemente como válida la hipótesis de que Moisés habría sido asesinado. La nota es muy corta, indica la referencia del opúsculo cuya fotocopia tenemos, y nada más. Hace un momento les he señalado que Jones menciona que en una obra de 1935, es decir, posterior aún a lo que hemos podido verificar nosotros, Sellin mantenía al parecer su posición.

Si verdaderamente hasta ahora no he abusado todavía demasiado del esfuerzo que les he hecho hacer, esfuerzo por el que les estoy agradecido, sería interesante para lo que puedo tener que decir a continuación que se hagan a la idea de que *Oseas* tiene un sentido distinto de todas estas minucias.

El punto importante es el uso del *'ich* del que hablábamos el otro día. La novedad de *Oseas*, si he entendido bien, es, en suma, esta invocación de un tipo muy particular. Espero que todos vayan a buscar su pequeña Biblia para tener una idea de cuál es el tono de *Oseas.* Es una especie de furor invectivo, verdaderamente rabioso, que caracteriza a la palabra de Yahvé cuando habla a su pueblo en un largo discurso. Hablando de *Oseas* antes de tener el libro de Sellin, dije: *Yo, en* Oseas, *nunca he leído nada que se parezca ni de lejos a lo que encuentra Sellin,* pero en cambio, les señalé al pasar la importancia de la invectiva, de la

imputación del rito de la prostitución sagrada que recorre el texto y, en oposición a esto, una suerte de envite por el que Yahvé se declara como el esposo. Puede decirse que aquí es donde empieza esa larga tradición, bastante misteriosa en sí misma y que no me pareció obvio que pudiéramos situar verdaderamente su sentido, que hace de Cristo el esposo de la Iglesia y de la Iglesia la esposa de Cristo. Empieza aquí, no hay ningún rastro de ella antes de *Oseas*.

El término empleado para esposo, *'ich*, es el mismo que, en el segundo capítulo del *Génesis*, sirve para denominar a la cónyuge de Adán. La primera vez que se habla de esto, es decir, en el párrafo 27 del capítulo primero, donde Dios los creó macho y hembra, es, si he leído bien, *zakhar* y *nekevah*. La segunda vez — ya que las cosas siempre se repiten dos veces en la Biblia — es *'ich* lo que designa el ser, el objeto, la costilla, en la forma *'ichá*. Como por casualidad, sólo hay que añadirle una *a* minúscula.

Podría usted darnos alguna prueba de su uso para designar este término en el que se trata de algo aún más despojado de sexualidad.

SEÑOR CAQUOT: — Los usos conyugales son sólo una pequeña parte de las acepciones de la palabra *'ich* que designa al hombre en general. No es más sorprendente que cuando se dice *my man* por mi marido. En francés *mon homme* es más bien familiar.

El verso siguiente dice: *Quisiera ser llamado tu esposo*. Es comparable con el término *Baal*, que puede tener, dado el caso, el mismo sentido, a saber, el señor y amo, en el sentido de esposo.

SEÑOR CAQUOT: — La terminología es extremadamente flotante. En *Oseas*, las acepciones se restringen de modo tal que se juega con Yahvé en oposición a Baal.

Ahí se acentúa una diferencia extremadamente neta, que permanece, en suma, bastante opaca, a pesar de siglos de comentarios. Es bastante curioso.

SEÑOR CAQUOT: — Es la primera vez que aparece en la Biblia esta metáfora conyugal. Esto permite, mucho más tarde, la alegorización del *Cantar de los Cantares*. Es *Oseas* quien hace posible esta alegoría. He llegado a preguntarme si no habría una especie de desmitiza-

ción, de transferencia sobre la colectividad de Israel de esa diosa que es la mujer de Baal en las religiones semíticas. Hay realmente por momentos algunos rasgos con los que se describe a Israel como a una diosa. Pero esto nunca lo ha dicho nadie hasta ahora.

Esto es muy importante. A fin de cuentas, alrededor de esto gira algo que yo había empezado a anunciar hace un rato. Usted no me lo había indicado en ningún momento.

SEÑOR CAQUOT: — Uno tiene la impresión de que la religión profética sustituye a la diosa por Israel. Sería el caso de *Oseas* — la sustituye por el Pueblo.

Dado lo avanzado de la hora, creo que podemos dejarlo aquí.

15 de abril de 1970

EL REVERSO DE LA VIDA CONTEMPORANEA

X

CONVERSACION EN LOS ESCALONES DEL PANTEON

Los afectos.
Filosofía y psicoanálisis.
Ciencia y psicoanálisis.
El estudiante y el proletario.

[Al estar cerrada la Facultad de Derecho de la rue Saint-Jacques, se produce un intercambio de palabras con un número reducido de participantes, en los escalones del Panteón. Faltan varias preguntas, inaudibles en la grabación.]

Me gustaría recibir explicaciones sobre la desagradable operación que nos ha traído hasta aquí. Ahora, espero que me planteen preguntas.

X: [Sobre la dialéctica de Hegel.]

Me he dado cuenta estos días de que ya había hablado con suma precisión, incluso más aún que como ahora lo estoy haciendo, de las funciones del amo y del esclavo, extraídas del discurso de Hegel.

Sólo doy, cada vez, cosas que se me ocurren. Así pues ya lo había dado por supuesto. Pero no es lo mismo que ir a cotejarlo con el texto de mi seminario que, como ustedes saben, se toma siempre en estenografía.

En noviembre de 1962, cuando empecé en Sainte-Anne mi seminario sobre la angustia y, me parece, desde el segundo seminario, determiné, de manera extremadamente precisa, algo que es, en suma, idéntico a lo que desarrollo ahora sobre el discurso del amo. Indiqué cómo se distinguen las posiciones del amo y del esclavo, instauradas en la *Fenomenología del espíritu.* Es el punto de partida de Kojève, quien siempre eludió lo que es anterior a su advenimiento; pero no es esto lo que yo acentúo.

Lo que estoy desarrollando actualmente con el nombre de discurso del amo motivaba ya la forma en que abordé la angustia.

Alguien de quien no tengo que calificar las intenciones ha hecho todo un informe, que saldrá dentro de dos días, para denunciar en una nota que dejo en segundo plano, o que me saco de encima, al afecto. Es un error creer que descuido el afecto — como si todo el comportamiento de ellos no bastara ya para afectarme. Todo mi seminario de aquel año está articulado por el contrario en torno a la angustia, en tanto es el afecto central, en torno al cual todo se ordena. Si planteé la angustia como afecto fundamental, precisamente por eso desde hace un montón de tiempo no había descuidado el afecto.

Simplemente, di toda su importancia, en el determinismo de la *Verneinung*, a lo que Freud dice expresamente, que no es el afecto lo que está reprimido. Freud recurre a ese famoso *Repräsentanz* que traduzco por *representante de la representación* y que otros, por algo será, se obstinan en llamar *representante representativo*, cosa que en absoluto quiere decir lo mismo. En un caso, el representante no es la representación, en el otro caso el representante sólo es una representación entre otras. Las traducciones difieren radicalmente. Lo que yo traduzco implica que el afecto, por el hecho de la represión, está efectivamente desplazado, no identificado, no situado en su raíz — se escabulle.

Esto constituye lo esencial de la represión. No es que el afecto sea suprimido sino que está desplazado y es irreconocible.

X: [Sobre las relaciones entre el existencialismo y el estructuralismo.]

Sí, como si el pensamiento existencial fuera la única garantía de un recurso al afecto.

X: — ¿Qué piensa de las relaciones que existen entre usted y Kierkegaard a propósito de la angustia?

No pueden imaginarse aún hasta qué punto se me atribuye un pensamiento. Basta con que hable de alguien para que se considere que condesciendo. Es el vértigo universitario tipo. En efecto, ¿por qué no iba a hablar yo de Kierkegaard? Está claro que si pongo todo este acento sobre la angustia en la economía, porque se trata de economía, evidentemente no voy a ignorar que, en un momento dado, ha habido alguien que representó la aparición, el advenimiento, no de la angustia

sino del concepto de la angustia, que es como el propio Kierkegaard titula expresamente una de sus obras. No es sin motivo si históricamente este concepto ha aparecido en un determinado momento. Es lo que pensaba exponerles esta mañana.

No soy el único que lleva a cabo este acercamiento a Kierkegaard. Recibí ayer un libro de Manuel de Diéguez. Pues bien, la de cosas que llega a decir de mí. Como tenía que preparar esta charla para ustedes y todo se hace en el último momento — pongo siempre en orden lo que tengo que decirles durante las últimas horas, todo lo que les cuento y lo que escribo lo anoto entre las cinco de la madrugada y las once —, no he tenido tiempo de orientarme en ese gran revoltillo en el que me meten, no sólo a partir de Kierkegaard, sino de Occam y de Gorgias. Ahí hay de todo, junto con trozos enormes de lo que yo explico. Es algo bastante excepcional porque, sin citarme, la mitad del libro se llama *Lacan y el psicoanálisis* — a que no lo adivinan — *trascendental*. Léanlo. A mí me parece bastante insoportable. No me creía tan trascendental pero en fin, uno nunca sabe. Un tipo me decía una vez a propósito de los libros que aparecían sobre él — *¡Ah, cuántas ideas tenemos, estimado amigo, cuántas ideas!* Dejémoslo.

X: — Precisamente, ¿piensa usted así que las ideas que recibe de la práctica del psicoanálisis le aportan algo que no puede encontrarse fuera de ella?

Precisamente porque lo pienso me tomo tantas molestias desde hace unos dieciocho o diecinueve años. De otro modo, no veo por qué lo iba a hacer. Y no veo por qué estaría yo destinado a que se añada expresamente mi nombre a la lista de los filósofos, cosa que en absoluto me parece sensata.

X: — ¿Puede retomar lo que ha empezado a decir sobre Hegel?

Evidentemente, no voy a hacer aquí mi seminario de esta mañana. No estoy aquí para eso. Aprovecho la ocasión para saber un poco lo que algunos de ustedes puedan tener que decirme, cosa que no se produce fácilmente cuando estamos en una sala.

X: — Usted ha hablado del Otro como tesoro de los significantes y ha dicho que uno no se enfrenta con él. ¿Podría comportar esto cosas incoherentes? El significante no es a la fuerza coherente.

¿Está seguro de que he dicho esto que me imputa? ¿Dónde he dicho que uno no se enfrenta con el Otro? No creo de ningún modo que haya dicho eso. Me sorprendería. Si lo he dicho, es por torpeza mía, pero me sorprendería igualmente haber cometido esta torpeza.

X: [Inaudible.]

Intentaré decirles lo esencial sobre esto en mi próximo seminario, si se lleva a cabo.

X: [Inaudible.]

¿Que la he tomado con la filosofía? Es muy exagerado.

X: Es una impresión.

Sí, es una impresión. Acaban de preguntarme hace un momento si creía que las cosas que explico no pueden ser problemáticas. He respondido que sí. No tengo más motivo para soltarlas que la razón de una experiencia precisa, que es la experiencia analítica. Si no fuera así, no me consideraría con derecho y sobre todo con ganas de prolongar el discurso filosófico mucho más allá del momento en que muy oportunamente ha sido borrado.

X: — Esto lo transforma.

No lo transforma. Es otro discurso. Es lo que intento demostrarles al recordar, en la medida en que lo pienso, a aquellos que no tienen ni idea de la experiencia analítica, que de todas maneras es su divisa. De eso parto. Si no, este discurso no tendría un aspecto filosóficamente tan problemático, cosa que el señor que está ahí y que ha tomado primero la palabra ha recordado hace un momento, traduciéndolo en términos sofísticos. No creo que sea así. La persona que evocaba antes me coloca como un subrayado, me sitúa en el centro de lo que actualmente puede llegar a ser no sé qué mezcla, qué crujido, qué apertura, del discurso filosófico. No está mal, está hecho de un modo extremadamente simpatizante, pero en un primera impresión — lo que pienso sobre esto puede cambiar — me he dicho, *desde luego, meterme en este linaje, qué* Entstellung *tan singular, qué desplazamiento tan singular del alcance de lo que yo pueda decir.*

X: — Lo que usted dice está siempre descentrado en relación al sentido, usted rehuye el sentido.

Tal vez por eso precisamente mi discurso es un discurso analítico. Corresponde a la estructura del discurso analítico ser así. Digamos que me agarro a eso tanto como puedo, por no decir que me identifico estrictamente con eso, si es que lo logro.

Leí ayer un artículo bastante chocante en una revista que, por razones personales, no había abierto nunca, que se llama *L'Inconscient*. En el último número que ha salido, alguien llamado Cornelius Castoriadis, ni más ni menos, se hace esta pregunta sobre mi discurso, tomado supuestamente en referencia a la ciencia. ¿Qué es lo que dice? — nada distinto de lo que yo mismo estoy repitiendo, a saber, que este discurso tiene una referencia extremadamente precisa a la ciencia. Lo que él denuncia como dificultad esencial de este discurso, a saber, en concreto, este desplazamiento incesante, es la condición misma del discurso analítico, y por eso puede decirse, no que sea totalmente discurso de la ciencia, yo no diría eso, sino que está condicionado por él, por el hecho de que el discurso de la ciencia no le deja ningún lugar al hombre.

Pensaba insistir en ello esta mañana ante ustedes. No voy a tocar lo que tendré que decirles sobre esto dentro de ocho días.

X: — A propósito de la angustia, yo creía que era lo contrario del goce.

En esto insisto cuando abordo los afectos, es el afecto que se distingue de entre todos, el de la angustia, supuestamente sin objeto. Vean todo lo que se ha escrito sobre la angustia, siempre se insiste en esto — el miedo tiene una referencia a un objeto, mientras que la angustia es supuestamente *sin objeto*. Yo digo, por el contrario, que la angustia *no es sin objeto*. Lo he articulado hace ya mucho tiempo y es muy evidente que sigo teniendo todavía el deber de explicárselo.

En aquel momento, no designé este objeto con el término de plus de goce, lo que demuestra que había algo que tenía que construir antes de que pudiera nombrarlo así. Es de manera muy precisa el... no puedo decir el nombre porque, precisamente, no es un nombre. Es el plus de goce, pero no es nombrable, incluso cuando se lo nombra de forma aproximativa, se traduce de esta forma. Por esta razón se ha traducido con el término de plusvalía. Este objeto sin el cual no hay angustia,

puede abordarse aún de otra manera. Precisamente a esto le he ido dando, en el transcurso de los años, cada vez más forma. En particular, he dado a muchos charlatanes la oportunidad de precipitarse a una redacción apresurada de lo que yo podía querer decir con el término de objeto *a*.

X: [Inaudible.]

En la articulación del discurso universitario que he diseñado, ¿en el lugar de qué está el *a*? En el lugar, digamos, del explotado por el discurso universitario, que es fácil de reconocer, es el estudiante. Centrando su reflexión en este lugar de la notación, pueden explicarse muchas cosas sobre los fenómenos singulares que ocurren actualmente a través del mundo. Por supuesto, es preciso distinguir la emergencia de su radicalidad — es lo que se produce — y la manera en que se ha colmado, taponado, mantenido — esto puede durar muchísimo tiempo — la función de la Universidad. Esta tiene en efecto una función extremadamente precisa, que tiene relación en cada momento con el estado en que se encuentra el discurso del amo — o sea, su elucidación. Este discurso, en efecto, ha sido durante mucho tiempo un discurso enmascarado. Irá estando cada vez menos enmascarado por su necesidad interna.

¿Para qué ha servido la Universidad? Esto puede leerse según las épocas. Si el discurso de la Universidad manifiesta tropezar por ahora — no vayan a creer que está debilitado — con curiosas dificultades, es porque el discurso del amo se muestra cada vez más de forma extremadamente desnuda. Estas dificultades son accesibles, en lo que se refiere a la relación estrecha que supone la posición del estudiante como quien está siempre en el discurso de la Universidad, de un modo más o menos enmascarado, identificado con este objeto *a* que se encarga de producir ¿qué? El *$* tachado que viene después a la derecha y abajo.

Aquí está la dificultad. De aquel producto, ha resultado un sujeto. ¿Sujeto de qué? Sujeto dividido en cualquier caso. La evolución de las cosas en la época actual pone de manifiesto que cada vez es menos tolerable que esta reducción se limite a producir enseñantes, y esto exige un estudio tanto más improvisado cuanto que está ocurriendo ahora. Lo que se produce, que se llama crisis de la Universidad, puede inscribirse en esta fórmula. Lo exige, porque se funda en un nivel absolutamente radical. No es posible limitarse a tratarla como lo hacen. Sólo por la relación de rotación, revolucionaria, tal como lo digo en un sentido un poco distinto del sentido habitual, de la posición universitaria con las tres otras posiciones del discurso, puede aclararse lo que sucede actualmente en la Universidad.

X: [Sobre los revolucionarios y el proletariado.]

¿El proletario? ¿Cuándo he hablado yo del proletario? En el nivel del discurso del amo, su lugar está totalmente claro.

En su origen, el discurso del amo se enfrenta con todo lo que hubo al principio a modo de lo que es el proletario, o sea en primer lugar el esclavo. Volvemos a encontrarnos aquí con el término hegeliano. El esclavo, lo he subrayado, era al principio el saber. Aquí está la evolución del discurso del amo. La filosofía ha desempeñado el papel de constituir un saber de amo, que se sustrae del saber del esclavo. La ciencia tal y como ha surgido actualmente consiste propiamente en esta transmutación de función, si puede decirse así — siempre podemos acabar cayendo en algún momento en el tema del arcaísmo y, como ustedes saben, yo incito a la prudencia.

Sea como sea, es cierto que existe una dificultad en el saber que reside en la oposición entre el saber hacer y lo que es *episteme* propiamente hablando. La *episteme* se constituyó por una interrogación, por una depuración del saber. El discurso filosófico muestra en todo momento que el filósofo hace referencia a esto. No en vano interpeló al esclavo y demostró que sabe — que sabe lo que, por otra parte, no sabe. Sólo se muestra que sabe porque se le plantean buenas preguntas. Por esta vía se ha operado el desplazamiento que hace que actualmente nuestro discurso científico esté del lado del amo. Es precisamente esto lo que no se puede dominar.

X: — Entonces ¿dónde sitúa usted al proletario?

Sólo puede estar en el lugar donde debe estar, arriba y a la derecha. En el lugar del Otro con mayúscula, ¿no? Precisamente, ahí el saber ya no tiene peso. El proletario no está simplemente explotado, es alguien que ha sido despojado de su función de saber. La pretendida liberación del esclavo ha tenido, como siempre, otros correlativos. No es sólo progresiva. Sólo es progresiva al precio de una expoliación.

En esto no voy a aventurarme, iré con prudencia, pero hay algo que me sorprende, por su énfasis, en la temática que se denomina

maoísta — es su referencia al saber del manual. No pretendo en absoluto tener sobre esto una visión suficiente, pero hago tan sólo una observación que me ha llamado la atención. Esta vuelta a acentuar el saber del explotado me parece que está motivada de modo muy profundo en la estructura. La cuestión es saber si no se trata sólo de un sueño. En un mundo donde ha surgido de una manera que existe, que es una presencia en el mundo, no ya el pensamiento de la ciencia sino la ciencia de alguna manera objetivada, quiero decir esas cosas forjadas enteramente por la ciencia, simplemente esos trastitos, aparatitos y demás, que ocupan hoy el mismo espacio que nosotros, en un mundo donde ha ocurrido esta emergencia, ¿puede pesar todavía lo bastante el saber hacer de manual como para ser un factor subversivo? Así es como se plantea la pregunta para mí.

¿Qué hacen ustedes con todo lo que yo digo? Lo graban en un aparatito y después hacen reuniones en las que se intercambian invitaciones. Hay como una banda de Lacan.

13 de mayo de 1970

XI

LOS SURCOS DE LA ALETOSFERA

Afecto, sólo hay uno.
El objeto a *y el* cogito.
Ciencia y percepción.
La multiplicación de las letosas.

Ha llovido mucho desde nuestro último encuentro, hablo del de abril y no del último, que se realizó en otra parte y sólo con algunos de ustedes.

El intercambio de palabras que hubo en los escalones del Panteón no fue de mal nivel, porque me permitió recordarles algunos puntos que merecen precisarse, en respuesta a un cuestionamiento que no era del todo inepto. Esto es lo que me parece pasados ocho días. Pero mi primera sensación inmediatamente después, cuando estaba con alguien que me acompañaba, fue sin embargo de cierta inadecuación.

Hasta los mejores de quienes hablaron y que no dejaban de tener razón con sus preguntas, me pareció, salvo en un primer momento, que iban un poco a remolque. Creo que esto se reflejaba en el hecho de que, al menos en aquella interpelación familiar que no llegaba a ser un cuestionamiento, yo estaba situado para ellos en relación con cierto número de referencias.

Es cierto que no todas esas referencias deben rechazarse. Recuerdo que la primera era la de Gorgias, de quien supuestamente yo estaría haciendo aquí no sé qué repetición. ¿Por qué no? Pero el inconveniente es que, en boca de la persona que evocaba a ese personaje del que, hoy en día, mal podemos medir la eficacia, se trataba de alguien perteneciente a la historia del pensamiento. Este es el distanciamiento que me parece molesto — este término permite una especie de muestreo de las distancias que se toman con respecto a tal o a cual una vez que se le reúne con otros bajo el membrete de la función del pensamiento.

Me parece que no existe nada menos homogéneo — si puedo expresarme así —, nada que permita definir una especie. No es legítimo otor-

gar a algunos, comoquiera que se los imaginen, una función que sería la de una especie, como si representaran al pensamiento. El pensamiento no es una categoría. Diría casi que es un afecto. Aunque sólo fuera para decir que es el más fundamental desde la perspectiva del afecto.

Que sólo haya un afecto, es algo que constituye cierta posición, introducida como nueva en el mundo, que yo digo que debe ser referida a algo cuyo esquema les doy, escrito en la pizarra, cuando hablo del discurso psicoanalítico.

En realidad, ponerlo en la pizarra es algo distinto que hablar de él. Recuerdo que en Vincennes, cuando me presenté allí en una ocasión que después no se ha repetido, pero que se repetirá, alguien se creyó obligado a pregonarme que habían cosas reales que preocupaban verdaderamente a la asamblea. O sea, que se estaban pegando en tal o cual lugar, más o menos lejos de aquel sitio donde estábamos reunidos, que en eso era en lo que había que pensar, que la pizarra no tenía nada que ver con ese real. Ahí está el error.

Diré que, si hay alguna oportunidad de captar algo que se llama lo real, no es en otro lugar sino en la pizarra. Y más aún, lo que puedo tener que comentar sobre esto, lo que toma forma de palabra, se relaciona únicamente con lo que se escribe en la pizarra.

Es un hecho. Y se demuestra por este hecho, por este facticio, que es la ciencia. Sería un error inscribir su emergencia sólo en base a una cocción filosófica. Ciencia metafísica tal vez más que física. ¿Merece nuestra física científica ser calificada de metafísica? Esto es lo que debe precisarse.

Me parece posible precisarlo, especialmente a partir del discurso psicoanalítico. En efecto, si se parte de dicho discurso, afecto sólo hay uno, a saber, el producto del apresamiento del ser que habla en un discurso, en la medida en que dicho discurso lo determina como objeto.

De ahí el valor ejemplar del *cogito* cartesiano, a condición de que se examine y se revise, tal y como lo voy a hacer rápidamente hoy una vez más, para empezar.

1

Evocaba ese afecto por el cual el ser hablante de un discurso se encuentra determinado como objeto. Es preciso decir que este objeto no

es nombrable. Si intento nombrarlo como plus de goce, esto sólo es un dispositivo de nomenclatura.

¿Qué objeto se forma por este efecto de cierto discurso? No sabemos nada de dicho objeto, sólo que es causa del deseo, es decir, que hablando con propiedad se manifiesta como falta de ser. No es pues ningún ente lo que así se determina.

Es cierto que a lo que apunta el efecto de tales discursos puede ser muy bien un ente que se llamará, por ejemplo, el hombre, o bien un ser viviente del que se añadirá que es sexuado o mortal, y uno se anticipará osadamente a pensar que a esto es a lo que se refiere el discurso del psicoanálisis, con el pretexto de que se trata allí en todo momento del sexo y de la muerte. Pero partiendo de donde partimos, si partimos efectivamente de lo que se revela de entrada, y como un hecho primero, por estar *estructurado como un lenguaje*, no estamos en eso. En el efecto de lenguaje no se trata de ningún ente. Se trata sólo de un ser que habla. En el punto de partida no estamos en el nivel del ente sino en el nivel del ser.

Aun ahí es preciso que nos mantengamos a salvo del espejismo consistente en creer que el ser se plantea así, como también del error, que nos acecha, de asimilar esto a todo lo que se ordena como dialéctica de una primera posición del ser y de la nada.

El primer afecto de este efecto, pongámoslo entre comillas, de ser, aparece sólo en lo que se hace causa del deseo, es decir en lo que situamos del analista, este primer efecto de aparato — del analista como lugar que intento cernir con estas letritas en la pizarra. Aquí es donde se coloca el analista. Se coloca como causa del deseo. Posición eminentemente inédita, si no paradójica, ratificada por una práctica.

La importancia de dicha práctica puede medirse situándola con respecto a lo que se ha designado como discurso del amo. No se trata aquí de una relación de distancia, ni de estar por encima, sino de una relación fundamental — la práctica analítica se inició propiamente con este discurso del amo.

Hay algo que se hace presente en el hecho de que cualquier determinación de sujeto, así pues de pensamiento, depende del discurso. En este discurso, en efecto, surge el momento en que se distingue el amo. Sería totalmente falso creer que es por el riesgo. Este riesgo es, a pesar de todo, mítico. Es un resto de mito que queda aún en la fenomenología hegeliana. Este amo ¿sería simplemente el más fuerte? Ciertamente no es esto lo que inscribe Hegel. La lucha de puro prestigio con riesgo

de muerte pertenece todavía al reino de lo imaginario. ¿Qué hace el amo? Es lo que indica la articulación que les doy del discurso. Juega con lo que denominé, en otros términos, el cristal de la lengua.

¿Por qué no utilizar a propósito de esto lo que puede designarse en francés con la homonimia de *m'être, m'être à moi-même?*[1] De aquí surge el *signifiant-m'être*, les dejo que escriban el segundo término como prefieran.

Este significante único opera por su relación con lo que ya está ahí, articulado, de modo que sólo podemos concebirlo por una presencia del significante que ya está ahí, diría, desde siempre. En efecto, si este significante único, el significante del amo, escrito como ustedes quieran, se articula con algo de la práctica que ordena, dicha práctica está ya tejida, tramada, por lo que, es cierto, todavía no se desprende de ella, a saber, la articulación significante. Esta se halla en el principio de todo saber, aunque sólo pueda abordarse de entrada como saber hacer.

Encontramos la huella de la presencia primera de este saber incluso allí donde ya queda lejos, porque ha sido adulterado en gran medida a lo largo de lo que se llama la tradición filosófica — juicio del embrague del significante del amo sobre este saber.

No olvidemos que cuando Descartes plantea su *Pienso, luego soy*, es porque ha sostenido durante un tiempo su *Yo pienso* en un cuestionamiento, en una puesta en duda de ese saber que he llamado adulterado, que es el saber elaborado ya durante mucho tiempo por la injerencia del amo.

¿Qué podemos decir de la ciencia actual que nos permita situarnos? Sólo evoco aquí tres estadios por debilidad didáctica, ya que no estoy seguro de que ustedes se agarren a mis frases. Tres estadios — la ciencia, después, la filosofía, y más allá, algo de lo que tenemos noción aunque sólo sea por los anatemas bíblicos.

He comentado ampliamente este año el texto de Oseas a propósito de lo que Freud obtiene de él siguiendo a Sellin. Su mayor beneficio no se refiere tal vez, aunque por este lado también lo hay, al cuestionamiento del complejo de Edipo, lo que he llamado *residuo de mito*, en la teoría psicoanalítica. Por supuesto, si tuviéramos necesidad aquí de algo que evocara no sé qué océano de saber mítico que debía regular la vida de los hombres — ¿y cómo saber si era o no armónico? —, la mejor referencia podría muy bien ser lo que Yahvé maldice, en lo que he llamado su feroz ignorancia, con el término de prostitución.

1. «Serme», «serme a mí mismo». Homofonía entre *m'être* y *maître*.

Este es un sesgo suficiente para mi perspectiva, y ciertamente mejor que la referencia común a los frutos de la etnografía. La etnografía contiene en sí misma una especie de confusión, porque comulga con lo que se recoge como si fuera algo natural. Lo que se recoge ¿cómo? Lo que se recoge por escrito, es decir lo que se detalla, se extrae, falseado para siempre, del pretendido terreno de donde se quiere desprender.

Esto no quiere decir que los saberes míticos puedan decir mucho más, ni mejor, sobre la esencia de la relación sexual.

Si el psicoanálisis nos presenta al sexo y a la muerte como algo que depende de éste — aun aquí no estamos seguros de nada, salvo de una aprehensión difusa del lugar que tiene la diferencia sexual en la muerte —, es porque demuestra de manera, no diré viva sino sólo articulada, que, de la captura en el discurso de este ser — sea el que sea, es decir, que ni siquiera es ser —, no aparece en ningún lado articulación alguna que exprese la relación sexual, si no es de una forma compleja, de la que tampoco puede decirse que esté mediada, si bien existen *medii* — *media*, como prefieran — uno de los cuales es ese efecto real que llamo el plus de goce y que es el *a* minúscula.

En efecto, ¿qué nos indica la experiencia? Que sólo en la medida en que esta *a* minúscula sustituye a la mujer, el hombre la desea. Que, inversamente, con lo que se enfrenta la mujer, si es que podemos hablar de ello, es con aquel goce que es el suyo y se representa en cierto lugar por medio de una omnipotencia del hombre, precisamente aquello por lo que el hombre al articularse, al articularse como amo, se halla en falta.

Es preciso partir de esto en la experiencia analítica — lo que podría llamarse el hombre, es decir, el macho como ser que habla, desaparece, se desvanece, por el efecto mismo del discurso, del discurso del amo — escríbanlo como quieran —, al no inscribirse más que como castración, que de hecho se debe definir propiamente como privación de la mujer — de la mujer en la medida en que se realizara en un significante congruente.

La privación de la mujer, esto es, expresado en términos de defecto del discurso, lo que quiere decir la castración. Precisamente porque es impensable, el orden hablante instituye como intérprete a ese deseo, constituido como imposible, que hace del objeto femenino privilegiado la madre en tanto está prohibida.

Es la presentación acorde del hecho fundamental, que no hay lugar posible en una unión mítica que se definiera como sexual entre el hombre y la mujer.

De ahí que lo que aprehendemos en el discurso analítico — el Uno unificante, el Uno-todo — no es lo que está en juego en la identificación. La identificación pivote, la identificación mayor, es el rasgo unario, es el ser marcado como *uno*.

Antes de cualquier promoción de ente alguno por un *uno* singular, de lo que lleva la marca, desde ese mismo momento, se establece el efecto de lenguaje, así como el primer afecto. Esto es lo que recuerdan las fórmulas que he escrito en la pizarra.

$$\frac{1}{1+1} = ? \qquad \frac{\text{Yo soy uno}}{\text{Yo pienso = luego soy uno}}$$

En alguna parte se aísla ese algo que el *cogito* señala tan sólo, también con el rasgo unario, que puede suponérsele al *Yo pienso* por decir — *Luego, soy*. Aquí se marca ya el efecto de división, con un *Yo soy* que elide el *Yo estoy marcado por el uno* — dado que Descartes se inscribe, por supuesto, en una tradición escolástica, de la que se desprende mediante una acrobacia, que como procedimiento de emergencia no es en absoluto desdeñable.

Por otra parte, sólo en función de esta posición primera del *Yo soy* puede escribirse el *Yo pienso*. Recordarán ustedes cómo lo escribo desde hace tiempo — *Yo pienso: «Luego soy»*. Este *«Luego soy»* es un pensamiento.

Se sostiene infinitamente mejor porque posee su característica de saber, que no va más allá del *Yo soy marcado por el uno*, por lo singular, por lo único, ¿de qué? — de este efecto que es *Yo pienso*.

Pero aun ahí, hay un error de puntuación que expliqué también hace tiempo — el *ergo*, que no es sino el *ego* en cuestión, debe ponerse del lado del *cogito*. El *Yo pienso luego: «Soy»*, esto es lo que da su verdadero alcance a la fórmula. La causa, el *ergo*, es pensamiento. Esto se debe tomar como el punto de partida del efecto del que se trata en el orden más simple, por el que se ejerce el efecto de lenguaje en el nivel del surgimiento del rasgo unario.

Desde luego, el rasgo unario no está nunca solo. Así pues, el hecho de que se repita — que se repita para no ser nunca el mismo — es propiamente el orden mismo, el orden en cuestión por el hecho de que el lenguaje esté presente y esté ya ahí, con su eficacia.

2

La primera de nuestras reglas es no preguntar en ningún caso por el origen del lenguaje, aunque sólo sea porque se demuestra suficientemente por sus efectos.

Cuanto más lejos vamos en cuanto a sus efectos, más emerge dicho origen. El efecto del lenguaje es retroactivo, precisamente porque a medida que se desarrolla, manifiesta la falta de ser.

Indicaré igualmente — de paso, ya que hoy tenemos que ir más lejos — que podemos escribirlo así y hacer jugar, de la forma más estricta, lo que desde los orígenes de un uso riguroso de lo simbólico se manifiesta en la tradición griega, a saber, en las matemáticas.

Euclides es aquí la referencia fundamental, y la definición que nos da de la proporción es la primera, nunca se había dado antes, quiero decir antes de lo que nos ha quedado escrito con su nombre — por supuesto, ¿quién sabe de dónde pudo sacar esta definición estricta? La que da el único fundamento verdadero de la demostración geométrica se encuentra, si recuerdo bien, en el libro quinto.

El término *demostración* es aquí ambiguo. Al anteponer siempre los elementos intuitivos que existen en la figura, te da pie a desconocer que, de manera muy formal, en Euclides hay una exigencia de demostración simbólica, de un orden agrupado de desigualdades e igualdades, las únicas que permiten que la proporción se asegure de una forma no aproximativa sino propiamente demostrativa, en este término, *logos*, en el sentido de *proporción*.

Es curioso y es representativo que se haya tenido que esperar a la serie de Fibonnacci para ver cómo se aísla lo que se da en la aprehensión de esta proporción que se llama la media proporcional. La vuelvo a escribir aquí, ya saben que me serví de ella cuando hablé de *de Otro al otro*.

$$\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+1}}} = \gamma$$

Cierto romanticismo sigue llamándola todavía número de oro y se pierde encontrándola en la superficie de todo lo que ha podido pintarse o dibujarse a través de las épocas, como si no fuera evidente que todo eso es sólo para que se vea. Basta con abrir una obra de estética que dé cuenta de esta referencia para percibir que, si se puede hacer que esto encaje, no es seguramente porque el pintor haya dibujado las diagonales previamente, sino porque existe en efecto una especie de concordancia intuitiva que hace que siempre vaya de perillas.

Sólo que hay algo más, algo que captarán fácilmente. Al tomar cada uno de estos términos empezando a calcularlos desde abajo, verán rápidamente que primero tenemos 1/2, después 2/3, a continuación 3/5. Hallamos así los números cuya secuencia constituye la serie de Fibonnacci, 1, 2, 3, 5, 8, siendo cada uno la suma de los dos precedentes, tal como les hice observar en su momento. Esta relación de dos términos, la escribiremos por ejemplo $u_{n+1} = u_{n-1} + u_n$. El resultado de la división u_{n+1} / u_n será igual, si se lleva lo bastante lejos la serie, a la proporción ideal que en efecto se llama media proporcional, o también número de oro.

Tomando ahora esta proporción como imagen de lo que sucede con el afecto en tanto existe una repetición consecutiva de este *Yo soy uno*, punto y aparte, resulta retroactivamente aquello que lo causa — el afecto.

Podemos escribir momentáneamente este afecto como *igual* a *a*, sabiendo que es el mismo *a* que encontramos en el nivel del efecto.

$$\frac{1}{a+1} = a$$

El efecto de la repetición del 1 es este *a*, en el nivel de lo que se designa aquí con una barra. La barra quiere decir precisamente esto, que hay que atravesar algo para que el 1 afecte. En suma, es esta barra la que es igual a *a*. No hay nada de sorprendente en el hecho de que podamos escribir legítimamente el afecto debajo de la barra, como lo que es el efecto que aquí está pensado, invertido, para hacer surgir la causa. Donde surge la causa como causa pensada es en el primer efecto.

Esto nos da motivos para encontrar, en este primer tanteo en el uso de las matemáticas, una articulación más segura de lo que constituye el efecto de discurso. Donde es tangible el orden inicial de la falta de ser

es en el nivel de la causa, en tanto surge como pensamiento, reflejo del efecto. El ser sólo se afirma de entrada por la marca del 1, y todo el resto que viene a continuación es pura fantasía — especialmente, la marca del 1 que supuestamente engloba, que puede reunir cualquier cosa, sea lo que sea. No puede reunir nada de nada, a no ser precisamente la confrontación, la agregación del pensamiento de la causa a la primera repetición del 1.

Esta repetición tiene ya su coste, e instituye, en el *a*, la deuda del lenguaje. Algo debe pagar quien introduce su signo. Este año — estrictamente hablando, no es este año, pero digamos, para ustedes, este año — he titulado a este algo, en una nomenclatura que intenta darle su peso histórico, con el término de *Mehrlust*.

¿Qué es lo que se reproduce con esta articulación infinita? Al ser esta *a* minúscula la misma aquí y ahí, resulta que la repetición de la fórmula no puede ser la infinita repetición del *yo pienso* en el interior del *Yo pienso*, falta que no dejan nunca de cometer los fenomenologistas, sino que sólo puede ser la siguiente — *Yo pienso*, si se hiciera, aquí, sólo puede sustituirse por el *Yo soy: «Yo pienso, luego Yo soy.»* Yo soy el que piensa *Luego yo soy*, y así indefinidamente. Observarán que la *a* minúscula se aleja siempre en una serie que reproduce exactamente el mismo orden de los 1, tal y como se despliegan aquí a la derecha, con la salvedad de que en último término habrá una *a* minúscula.

$$\frac{1}{\frac{a+1}{a+1}} = a$$

Cosa singular, esta *a* minúscula, obsérvenlo, basta con que subsista, tan lejos como la lleven en este descenso, para que la igualdad sea la misma que en la fórmula inscrita al principio, o sea, que la proporción múltiple y repetida se iguale, en el total, al resultado de *a* minúscula.

¿Qué es lo que especifica a esta serie? En suma, no hace nada más, si no me equivoco, que señalar el orden de series convergentes cuyos intervalos son mayores siendo constantes. O sea, siempre *a* minúscula.

3

En cierto modo, esto es sólo una articulación local. No pretende ciertamente resolver con una proporción fija y segura la efectividad de la manifestación más primaria del número, a saber, el rasgo unario. Está hecha solamente para recordar lo que constituye la ciencia tal y como hoy en día la tenemos, en las manos, si puedo decirlo así — quiero decir, presente en nuestro mundo de un modo que sobrepasa con mucho todo lo que se puede especular sobre un efecto de conocimiento.

En efecto, no debemos olvidar que la característica de nuestra ciencia no es que haya introducido un conocimiento del mundo mejor y más extenso, sino que ha hecho surgir en el mundo cosas que no existían en modo alguno en el nivel de nuestra percepción.

Se suele tratar de hacer depender a la ciencia de una génesis mítica a partir de la percepción, con el pretexto de que tal o cual meditación filosófica se habría detenido durante largo tiempo en la cuestión de saber qué garantiza que la percepción no sea ilusoria. La ciencia no surgió de ahí. La ciencia surgió de lo que estaba en germen en las demostraciones euclidianas. Estas son todavía muy dudosas, porque suponen aún ese apego a la imagen que hace de su evidencia un pretexto. Toda la evolución de la matemática griega nos demuestra que lo que alcanza el cenit es la manipulación del número como tal.

Vean el método de exhaución que, ya en Arquímedes, prefigura lo que conducirá a lo esencial, a lo que para nosotros es ahora la estructura, a saber, el *calculus*, el cálculo infinitesimal. No es necesario esperar a Leibniz, quien, por lo demás, de buenas a primeras se muestra algo torpe en esto. Se anuncia ya en Cavalieri, en el siglo XVII, pero mucho antes de Leibniz, que repite la hazaña de Arquímedes con la parábola.

¿Qué resulta de todo esto? Si de la ciencia puede decirse sin duda que *nihil fuerit in intellectu quod non prius fuit in sensu*, ¿qué demuestra esto? El *sensus* no tiene nada que ver, como se sabe de todos modos, con la percepción. El *sensus* sólo está aquí a título de lo que puede contarse y que el hecho de contarlo disuelve rápidamente. Tomar lo que constituye nuestro *sensus* en el nivel de la oreja o del ojo, por ejemplo, conduce a una numeración de vibraciones. Y ciertamente gracias a este juego del número nos hemos puesto a producir sin duda vibraciones que no tenían nada que ver, ni con nuestros sentidos ni con nuestra percepción.

Tal y como dije el otro día en los escalones del Panteón, el mundo que se presumía que era el nuestro desde siempre está ahora poblado, en el mismo sitio en el que estamos nosotros, por lo que se llaman ondas, en un número considerable y entrecruzándose sin que tengamos la menor sospecha de ello. Como manifestación, presencia, existencia de la ciencia, esto no es nada despreciable y exige que no nos contentemos con hablar, para calificar lo que está alrededor de nuestra tierra, de atmósfera, de estratosfera, de todo lo que les plazca de esferizado, tan lejos como podamos aprehender sus partículas. Será preciso tener en cuenta también en nuestra época algo que va mucho más allá y es efecto ¿de qué? De un saber que ha progresado menos por su propio filtrado, por su crítica como se dice, que por un osado ímpetu que parte de un artificio, sin duda el de Descartes — otros elegirán otros —, el artificio de remitir a Dios la garantía de la verdad. Si existe una verdad, que él se haga cargo. Nosotros la tomamos en su valor facial.

Por el solo juego de una verdad, no abstracta sino puramente lógica, por el solo juego de una combinatoria estricta sometida simplemente a esto, que deben señalarse siempre, con el nombre de axiomas, sus reglas, por el solo juego de una verdad formalizada — he aquí que se construye una ciencia que ya no tiene nada que ver con los presupuestos que implicaba desde siempre la idea de conocimiento. A saber, la polarización muda, la unificación ideal, imaginada, de lo que es el conocimiento, en la que puede encontrarse siempre, sea cual sea el nombre que los recubra, *endosuné* por ejemplo, el reflejo, la imagen, por otra parte siempre ambigua, de los dos principios, el principio macho y el principio hembra.

Desde este momento, sólo podemos calificar el espacio donde se despliegan las creaciones de la ciencia como *la insubstancia*, como *la acosa, l'acosa* con apóstrofo. Hecho que cambia completamente el sentido de nuestro materialismo.

La imagen más antigua de la infatuación del amo — escríbanlo como quieran — es que el hombre se imagina que forma a la mujer. Creo que todos ustedes tienen experiencia suficiente para haberse encontrado con esta historia cómica en algún momento de su vida. Forma, substancia, contenido, llámenlo como quieran — de lo que debe desprenderse un pensamiento científico es de este mito.

Considero que se me permite avanzar aquí por un surco de arado un poco rudo para expresar bien mi pensamiento. Renuncio a hacer como si hubiera tenido alguno, cuando, precisamente, no es de esto de

lo que se trata, pero, como todos saben, es el pensamiento lo que se comunica, por el malentendido, entiéndase bien. Comuniquemos entonces y digamos en qué consiste esta conversión por la que la ciencia se muestra distinta de cualquier teoría del conocimiento.

De hecho, esto no quiere decir nada, ya que precisamente a la luz del aparato de la ciencia, en la medida en que podemos aprehenderlo, es posible dar un fundamento a lo que ocurre con los errores, los tropiezos, las confusiones que no dejaban en efecto de presentarse en lo que se articulaba como conocimiento, con el hecho subyacente de que había allí dos principios que debían escindirse, uno que forma y otro que es formado. Es esto exactamente lo que la ciencia nos hace palpable y el hecho cobra mayor fuerza cuando encontramos su eco en la experiencia analítica.

Para expresarme con esos grandes términos aproximativos, tomemos el principio macho por ejemplo, ¿cuál es el efecto que tiene sobre él la incidencia del discurso? Es que como ser que habla, se le requiere para que dé cuenta de su esencia — ironía, entre comillas. Es precisamente, y solamente, por el afecto que experimenta por este efecto de discurso — a saber, en la medida en que sufre el efecto feminizante que es el *a* minúscula — como reconoce lo que lo forma, a saber, la causa de su deseo.

A la inversa, en el nivel del principio pretendidamente natural que, no sin motivo y desde siempre, se simboliza, en el mal sentido de la palabra, con una referencia hembra, es, por el contrario, por la insubstancia, acabo de decirlo hace un momento, como aparece este vacío. ¿Vacío de qué? Si queremos, a mucha distancia, de forma muy lejana, darle, a este algo del que se trata, la mujer como horizonte, digamos que es en lo que hay de goce informado, precisamente sin forma, donde podemos encontrar el lugar donde viene a edificarse, en el *opercibe*, la ciencia. Lo que percibo, eso pretendidamente original, debe, en efecto, ser sustituido por un opercibe.

La ciencia, en la medida en que se refiere sólo a una articulación que únicamente se aprehende por el orden significante, se construye con algo de lo que antes no había nada.

Es importante captar esto, si queremos comprender algo de lo que pasa ¿con qué? Con el olvido de este mismo efecto. Todos en tanto existimos, a medida que se extiende el campo de lo que por la ciencia se hace tal vez función del discurso del amo, no sabemos hasta qué punto — por la razón de que nunca hemos sabido hasta punto alguno — cada cual está desde un principio determinado como objeto *a* minúscula.

Hablaba hace un rato de esas esferas con las cuales la extensión de la ciencia — que, cosa curiosa, se muestra también muy operativa para determinar lo que corresponde al ente — va rodeando la tierra, serie de zonas que califica por lo que encuentra en ellas. ¿Por qué no tener en cuenta también el lugar donde se sitúan esas fabricaciones de la ciencia, si no son más que el efecto de una verdad formalizada? ¿Cómo llamaremos a este lugar?

También esta vez, enfatizo en exceso lo que quiero decir y no por fuerza me siento demasiado orgulloso de lo que ahora estoy introduciendo, pero pienso que es útil, van a ver por qué, plantear esta pregunta, que no es de nomenclatura.

Se trata precisamente del lugar tan bien ocupado ¿por qué cosa? Hablaba hace un momento de las ondas. De eso se trata. Ondas hertzianas u otras, ninguna fenomenología de la percepción nos ha dado nunca la menor idea de ellas, y seguro que nunca nos habría conducido hasta ellas.

Este lugar, no lo llamemos de ningún modo noosfera, ésta estaría poblada por nosotros mismos. Si hay realmente algo que ahora pasa al vigesimoquinto plano de nuestro interés, es precisamente esto. Pero sirviéndose de la *aleteia* de un modo que, convengo en ello, no tiene nada de emocionalmente filosófico, podrían llamarlo, salvo si encuentran algo mejor, la *aletosfera.*

No perdamos los estribos. La aletosfera es algo que puede grabarse. Si tienes aquí un pequeño micro, te conectas con la aletosfera. Lo asombroso es que si estás en un pequeño vehículo que te lleva hacia Marte, siempre puedes conectarte con la aletosfera. E incluso, este sorprendente efecto de estructura que hace que dos o tres personas hayan ido a pasearse por la Luna, créanme que, en lo que a la proeza se refiere, tenían sus razones para mantenerse siempre en la aletosfera.

Esos astronautas, como se dice, que tuvieron en el último momento algunos problemillas, se las habrían arreglado mucho peor — y no hablo de sus relaciones con el aparatito, ya que tal vez se las habrían arreglado bien ellos solos — si no hubieran estado acompañados todo el rato por ese *a* minúscula de la voz humana. Por este hecho, podían permitirse no decir más que tonterías, como por ejemplo que todo iba bien, cuando todo iba mal. Pero qué importa, lo importante es que sigan estando en la aletosfera.

Hace falta tiempo para darse cuenta de todas esas cosas que la pueblan, y eso hará introducir otra palabra.

La aletosfera, queda bonito. Es porque suponemos que lo que he llamado la verdad formalizada tiene ya un estatuto suficiente de verdad en el nivel donde opera, donde opercibe. Pero en el nivel de lo operado, de lo que se pasea, la verdad no está en absoluto descubierta. La prueba es que la voz humana, con su efecto de aguantarnos el perineo, si puedo expresarme así, no descubre en absoluto su verdad.

Nombraremos esto con la ayuda del aoristo, del mismo verbo del que un célebre filósofo nos recordaba que de él provenía la *aleteia*. Sólo los filósofos se dan cuenta de cosas semejantes, y tal vez algunos lingüistas. Vamos a llamar a esto *letosas*.

El mundo está cada vez más poblado de letosas. Como parece que les divierte, voy a escribirlo con su ortografía.

Observarán que habría podido llamarlo *letousías*. Habría ido mejor con la *ousía*, este participio con todo lo que tiene de ambiguo. La *ousía* no es el Otro, no es el ente, está entre los dos. No es tampoco el ser, pero en fin, se acerca mucho.

Por lo que se refiere a la insubstancia femenina, yo llegaría hasta la parousía. Y en cuanto a los pequeños objetos *a* minúscula que se encontrarán al salir, ahí sobre el asfalto en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna, piénsenlos como letosas.

Me doy cuenta un poco tarde, porque no hace mucho tiempo que lo he inventado, de que rima con ventosa. Hay viento en su interior, mucho viento, el viento de la voz humana. Es bastante cómico encontrarse con esto al final.

Si el hombre hubiera practicado menos la mediación de Dios para creer que se une con la mujer, tal vez hace tiempo que habrían encontrado esta palabra, letosa.

De cualquier modo, su breve aparición es para que no estén tranquilos en sus relaciones con la letosa.

Es realmente cierto que cada uno se enfrenta con dos o tres de esta especie. La letosa no tiene ninguna razón en absoluto para limitarse en su multiplicación. Lo importante es saber qué sucede cuando uno se pone verdaderamente en relación con la mismísima letosa.

El psicoanalista ideal sería el que comete ese acto absolutamente radical, del cual lo menos que puede decirse es que verlo hacer es angustiante.

Un día, en la época en que trataban de negociarme, intenté, porque formaba parte de la ceremonia, anticipar algunas cosas sobre este tema.

En efecto, a la vez que me negociaban, querían también aparentar que se interesaban por lo que yo podía tener que decir sobre la formación del psicoanalista, y anticipé, en medio de una indiferencia absoluta por supuesto, ya que estaban ocupados únicamente con lo que ocurría en los pasillos, que no hay ninguna razón para que un psicoanálisis cause angustia. La angustia — ya que es con esto con lo que nos enfrentamos —, está muy claro, si existe la letosa, que no es sin objeto. De eso partí. Un mejor enfoque de la letosa debe calmarnos un poquito más.

La cuestión es ponerse en una posición tal que haya alguien, de quien uno se haya ocupado a propósito de su angustia, que quiera llegar a ocupar la misma posición que uno sostiene, o que no sostiene, o que sostiene a duras penas — llegar a saber cómo la sostiene, o cómo no la sostiene, y por qué la sostiene y por qué no la sostiene.

Este será el objeto de nuestro próximo encuentro, ya puedo decirles su título — será sobre las relaciones, que deberán apoyarse siempre en nuestros esquemitas, de la impotencia con la imposibilidad.

Está claro que es del todo imposible sostener la posición de la letosa. Sin embargo, no es lo único imposible, hay muchas otras cosas aún, a condición de dar un sentido estricto a la palabra *imposible*, es decir, a condición de que las determinemos sólo en el nivel de nuestra verdad formalizada. O sea que en cualquier campo formalizado de la verdad hay verdades que no pueden demostrarse.

Es en el nivel de lo imposible, ya lo saben ustedes, donde defino lo que es real. Si es real que existe el analista, es precisamente porque es imposible. Esto forma parte de la posición de la letosa.

Lo fastidioso es que, para estar en la posición de la letosa, es preciso haber cernido verdaderamente que es imposible. Por esta razón se prefiere tanto poner el acento en la impotencia, que también existe, pero que está, se lo demostraré, en un lugar distinto que la imposibilidad estricta.

Sé que hay aquí algunas personas que se afectan de vez en cuando al verme, como suele decirse — ¿cómo se dice? —, lanzar invectivas, interpelar, vociferar contra los analistas. Son personas jóvenes que no son analistas. No se dan cuenta de que lo hago con amabilidad, son pequeños signos de reconocimiento que les dirijo.

No quiero someterles a una prueba demasiado dura. Y, cuando hago alusiones a su impotencia, que es pues la mía, eso quiere decir que en esto todos somos hermanos y que uno no tiene más que salirse del atolladero como pueda.

Espero que esto los apacigüe hasta que les hable de la imposibilidad de la posición del analista.

20 de mayo de 1970

XII

LA IMPOTENCIA DE LA VERDAD

Freud y los cuatro discursos.
Capitalismo y Universidad.
La jugarreta de Hegel.
Impotencia e imposibilidad.
¿Qué puede hacer el aborto?

Este momento del año es época de largas pruebas. Trataré de aligerar esto un poco.

Suerte que esto se acaba, como suele decirse. Casi preferiría dejar las cosas aquí, si no tuviera que darles de todos modos dos breves complementos destinados a destacar lo esencial de lo que espero haber conseguido que se admita este año — dos pequeñas incursiones en el futuro que puedan dejar entrever, considerándolo un poco más de cerca, por qué existen nociones algo nuevas tal vez y que llevan en todos los casos esta marca, que subrayo y que los que están trabajando conmigo en un nivel más práctico pueden confirmar, de estar a ras de una experiencia.

Es posible que esto pueda servir en alguna otra parte, en el nivel de las cosas que ocurren actualmente sin que, por el momento, se sepa muy bien qué. Naturalmente, cuando las cosas ocurren, nunca se sabe muy bien, en el momento en que ocurren, de qué se trata, sobre todo cuando se recubren con informaciones. Pero en fin, es un hecho que algo ocurre en la Universidad.

En distintos lugares están sorprendidos. ¿Qué mosca les ha picado a nuestros queridos estudiantes, ellos que son los favoritos, los pichoncitos de la civilización? ¿Qué les pasa? Quienes dicen esto son esos que se hacen los imbéciles, les pagan para eso.

De todos modos, podría suceder que algo de lo que articulo de la relación del discurso del analista con el discurso del amo mostrara la vía que permitiera, de alguna manera, justificarse y entenderse.

Por el momento, lo que ocurre es que todos rivalizan en minimizar el peso de esas pequeñas manifestaciones fracasadas, contenidas, que se verán cada vez más arrinconadas. Encontrar sus motivos, hacerlo en-

tender, quisiera que en el mismo momento en que digo que podría hacerlo, entendieran lo siguiente, que, en la medida en que llegara a hacerlo, que consiguiera hacerles entender algo, estén seguros de que les habría metido el dedo en el ojo. Ya que, en suma, eso se reduce a esto.

Quisiera articular hoy, de la manera más simple que pueda, la relación entre lo que está ocurriendo y las cosas que me atrevo a manipular desde hace un tiempo, lo que da, por este hecho, ciertas garantías de que este discurso se sostiene. Me atrevo a manipularlas de un modo que es, a fin de cuentas, absolutamente salvaje.

No dudo en hablar de lo real, y ya hace mucho tiempo, dado que fue incluso por ese lado por donde di el primer paso de esta enseñanza. Después, con los años, he aquí que surge una formulita, que lo imposible es lo real. Sabe Dios que no es para abusar de ella sin más. Después resulta que produje no sé qué referencia a la verdad, lo que es más común. De todos modos, hay algunas observaciones muy importantes que hacer, y me creo obligado a hacer hoy algunas, antes de dejar todo esto al alcance de inocentes para que lo utilicen a diestro y siniestro, cosa que es verdaderamente moneda común, a veces, en mi entorno.

1

Fui a darme una vuelta por Vincennes hace ocho días, por señalar sucintamente el hecho de que había respondido a la invitación de ese lugar. Por otra parte, se lo había anunciado a ustedes la última vez, para darles como buen punto de partida una referencia por la que empecé, y que está lejos de ser inocente — incluso por eso es preciso leer a Freud.

Leemos, en efecto, en *Análisis terminable e interminable* algunas líneas que se refieren a lo que concierne al analista.

Se hace observar allí que sería un error pedirle al analista una gran dosis de normalidad y de corrección psíquica, llegaría a ser demasiado infrecuente, y después, que no se debe olvidar que la relación analítica *unendlich ist nicht zu vergessen, dass die analytische Beziehung auf Wahrheitsliebe,* se funda en el amor de la verdad, y *d.h. auf die Anerkennung der Realität gegründet ist,* lo que quiere decir, en el reconocimiento de las realidades.

Realität es una palabra con la que ustedes se situarán aunque no sepan alemán, ya que se obtiene a partir de nuestro latín. Se opone, en el uso que Freud hace de ella, a la palabra *Wirklichkeit,* que por su parte también significa ocasionalmente lo que los traductores, sin darle más vueltas, traducen simplemente, en los dos casos, por realidad.

A propósito de esto tengo un recuerdo curioso de la verdadera rabia, hasta echar chispas, que le dio a una pareja, o más concretamente a uno de los dos — hay que llamarlo de todas formas por su nombre, no es en absoluto algo casual, uno que se llama Laplanche, que cumplió cierto papel en los avatares de mis relaciones con el análisis —, al pensar que otro — a quien voy a nombrar también, ya que he nombrado al primero, se llama Kauffmann — había apuntado la idea de que habría que distinguir este *Wirklichkeit* de esa *Realität.* El hecho de que el otro le tomara la delantera con esta observación, que era, en efecto, la primera, desencadenó una especie de pasión en el primero de estos dos personajes.

El pseudodesprecio mostrado por este refinamiento es de todas formas algo interesante.

La frase termina así: *gegründet ist und jeden Schein und Trug ausschliesst,* y excluye de esta relación analítica cualquier falsa apariencia, cualquier engaño. Es muy rica una frase como ésta. Y a continuación, en las líneas siguientes, aparece — a pesar del saludo amistoso que Freud le hace de paso al analista — que en suma, no hay *das Analysieren.* Verdaderamente estamos aquí a punto de tener, tenemos toda la apariencia de esa función que es el acto analítico. *Das Analysieren* no quiere decir otra cosa que el término que empleé como título de uno de mis seminarios. El acto analítico sería la tercera de las profesiones imposibles, *unmöglichen Berufe* entre comillas.

Freud se cita aquí a sí mismo haciendo referencia al hecho de que ya había mencionado — ¿dónde lo dijo? no he concluido mi búsqueda, tal vez en las cartas a Fliess — las tres profesiones en cuestión y que llama en este pasaje anterior *Regieren, Erziehen, Kurieren,* lo que evidentemente coincide con el uso del lugar común. El análisis es nuevo y Freud lo pone en la serie por substitución. Las tres profesiones, si es que se trata de profesiones, son pues *Regieren, Erziehen, Analysieren,* es decir gobernar, educar y analizar.

No puede dejar de observarse de qué modo recubren estos tres términos lo que distingo este año como constituyente radical de cuatro discursos.

Los discursos de que se trata no son nada más que la articulación significante, el dispositivo, cuya sola presencia, el hecho de que exista,

domina y gobierna todas las palabras que eventualmente puedan surgir. Son discursos sin la palabra, que luego se alojará en ellos. Puedo decirme así, a propósito de ese fenómeno embriagador que se llama tomar la palabra, que algunos puntos de referencia del discurso en los que esto se inserta serían quizá de tal naturaleza como para que, de vez en cuando, no se tome la palabra sin saber lo que se hace.

Dado cierto estilo al uso, durante el mes de mayo, de la palabra, no puede dejar de ocurrírseme que uno de los representantes del objeto *a* minúscula, en un nivel que no se instituyó en lo histórico sino más bien en lo prehistórico, es sin duda el animal doméstico. No pueden emplearse en este caso las mismas letras, pero está bien claro que ha sido preciso cierto saber para domesticar lo que corresponde a nuestro $\$$ — en el perro, por ejemplo, es el ladrido.

Uno no puede dejar de pensar que, si el ladrido es exactamente eso, un animal que ladra, el S_1 adquiere un sentido que no tiene nada de anormal que lo situemos en el nivel donde lo hacemos, un nivel de lenguaje. Todo el mundo sabe que el animal doméstico sólo está implicado en el lenguaje por un saber primitivo y que él no lo posee. Evidentemente, sólo le queda remover lo que le ha sido dado como más cercano al significante S_1 — es la carroña.

Deben saberlo de todas formas, habrán tenido seguramente un buen perro, guardián o no, alguien con quien hayan tenido alguna familiaridad. Eso, la carroña, es irresistible, la adoran. Vean a la Bathory, una mujer encantadora, en Hungría, a quien le gustaba despedazar de vez en cuando a sus criadas, cosa que es, por supuesto, lo menos que uno puede permitirse cuando está en cierta posición. Si alguna vez enterraba los pedacitos un poco demasiado cerca de la superficie, sus perros se los volvían a traer enseguida.

Esta es una cara algo ignorada del perro. Si no lo van cebando, ya sea para comer o para cenar, dándole esas cosas que si le gustan es sólo porque provienen del plato de ustedes, eso es lo que les atraerá más que nada.

Hay que poner mucha atención en lo siguiente, que en un nivel más elevado — el de un objeto *a* minúscula, de otra especie, que intentaremos definir ahora mismo y nos llevará de vuelta a lo que ya he dicho —, la palabra muy bien puede desempeñar el papel de la carroña. En cualquier caso, no es más apetitosa.

Esto contribuyó en gran medida a que se captara mal cuál es la importancia del lenguaje. Se confundió la manipulación de esta palabra,

que no tiene otro valor simbólico, con lo que corresponde al discurso. Gracias a esto, lo que no sucede nunca sin que importe el cuándo y el cómo, la palabra funciona como carroña.

La finalidad de estas observaciones es que se sorprendan y se planteen al menos una pregunta concerniente al discurso del amo: ¿cómo dicho discurso, que se entiende tan maravillosamente bien, puede haber mantenido su dominación? Tal y como lo prueba este hecho, que explotados o no, los trabajadores trabajan.

Nunca, desde que la humanidad existe, se ha concedido tanto honor al trabajo. Hasta se excluye la posibilidad de que no se trabaje.

Es todo un éxito, desde luego, de lo que llamo el discurso del amo.

Para ello, ha tenido que sobrepasar ciertos límites. Para decirlo todo, llega hasta eso, en una mutación que traté de señalarles. Espero que se acuerden, y si no se acuerdan — es muy posible —, voy a recordárselo enseguida. Hablo de aquella mutación capital, también ella, que da al discurso del amo su estilo capitalista.

¿Por qué ocurre esto, Dios mío, esto que si ocurre no es por casualidad?

Sería un error creer que hay en alguna parte políticos sabios que calculan muy exactamente todo lo que hay que hacer. Sería igualmente un error creer que no los hay — los hay. No es seguro que estén siempre en el lugar desde donde se puede actuar de manera congruente. Pero en el fondo, tal vez esto no tenga tanta importancia. Basta con que estén, incluso en otro sitio, para que lo que pertenece al orden del desplazamiento del discurso se transmita de todas formas.

Planteémonos ahora la pregunta de cómo esta sociedad, llamada capitalista, puede permitirse el lujo de un relajamiento del discurso universitario.

Este discurso sólo es, sin embargo, una de esas transformaciones que les expongo en detalle. Es un cuarto de vuelta en relación con el discurso del amo. De ahí una pregunta que vale la pena considerar — a base de abundar en dicho relajamiento, que, es preciso decirlo, es algo que se ofrece —, ¿no se cae en una trampa? Esta no es una idea nueva.

Resulta que he escrito un breve artículo sobre la reforma universitaria, que me habían pedido expresamente en un periódico, el único con reputación de equilibrio y de honestidad, que se llama *Le Monde*. Habían insistido mucho en que redactara esa paginita a propósito de la reorganización de la psiquiatría, de la reforma. Ahora bien, a pesar de tal insistencia, es bastante sorprendente que este breve artículo, que algún día publicaré con retraso, no consiguiera pasar.

Hablaba allí de *una reforma en su agujero.* Precisamente, es manifiesto que han tratado de arreglárselas con este agujero remolinante, dado cierto número de medidas concernientes a la Universidad. Y, por Dios, si uno se remite correctamente a los términos de ciertos discursos fundamentales, puede tener algunos escrúpulos, digamos, para actuar, puede pensárselo dos veces antes de precipitarse a aprovechar las perspectivas que se abren. Es una responsabilidad ser el vehículo para que se difunda la carroña por esos pasillos.

He aquí con qué deben articularse nuestras observaciones de hoy, que no son habituales, que no son comunes.

2

$$\frac{S_2}{S_1} \to \frac{a}{\$} \qquad \frac{S_1}{\$} \to \frac{S_2}{a}$$

$$\frac{a}{S_2} \to \frac{\$}{S_1} \qquad \frac{\text{agente}}{\text{verdad}} \to \frac{\text{trabajo}}{\text{producción}}$$

Esto es como un aparato. Es preciso tener al menos la idea de que podría servir como palanca, como pinza, que puede atornillarse, construirse de tal o cual manera.

Hay diversos términos. Si aquí he puesto sólo estas letritas, no es por casualidad. Es porque no quiero poner cosas que aparenten significar. No quiero significarlas en absoluto, sino que quiero autorizarlas. Autorizarlas es ya algo más que escribirlas.

Ya hablé de lo que constituyen los lugares donde estas insignificancias se inscriben y puse de relieve lo que constituye el agente.

Este término viene a subrayar como una especie de enigma de la lengua francesa — el agente no es en absoluto a la fuerza el que hace, sino aquel a quien se hace actuar.

De modo que, como ya puede sospecharse, no está del todo claro que el amo funcione. Esto define, con toda probabilidad, el lugar del

amo. Es la mejor de las cosas que uno puede preguntarse acerca de él, y naturalmente, no me han esperado a mí para hacerlo. Un tal Hegel se dedicó a esto, pero hay que verlo detalladamente.

Es un fastidio pensar que tal vez no haya aquí ni cinco personas que hayan leído verdaderamente, desde que hablo de ello, la *Fenomenología del espíritu.* No quiero pedir que levanten la mano.

Es muy cargante que hasta el momento sólo haya visto a dos personas que la han leído perfectamente, puesto que yo mismo tampoco he recorrido, tengo que confesarlo, todos sus rincones. Se trata de mi maestro, Alexandre Kojève, que lo ha demostrado mil veces, y de otra persona, que es algo que no pueden ni imaginarse. Esta ha leído verdaderamente la *Fenomenología del espíritu* de una forma luminosa, hasta el punto de que todo lo que puede haber en las notas de Kojève, que yo tuve y se las pasé, es verdaderamente superfluo.

Lo inaudito es que por mucho que hace un tiempo me estuve matando para hacer notar que la *Crítica de la razón práctica* es, manifiestamente, un libro de erotismo extraordinariamente más divertido que lo que publica la editorial Eric Losfeld, eso no tuvo el menor resultado, y si les digo que la *Fenomenología del espíritu* es algo de un humor prodigioso, pues bien, tampoco lo tendrá. Y sin embargo, se trata precisamente de esto.

Es verdaderamente lo más extraordinario que puede haber. Es también un humor frío, no diré negro. Hay una cosa de la que puede uno estar absolutamente convencido, es que sabe perfectamente lo que hace. Lo que hace es un juego de manos y hace que todo el mundo se lo trague. Esto, partiendo del hecho de que lo que dice es la verdad.

Evidentemente, no hay una manera mejor de atrapar al significante amo S_1, que está allí, en la pizarra, que identificarlo con la muerte. Y entonces, ¿de qué se trata? De mostrar en una dialéctica, tal y como se expresa Hegel, lo que es el cenit, la ascensión, el pensamiento, de la función de este término.

¿Qué es, en suma, la entrada en juego de este bruto, el amo, en la fenomenología del espíritu, tal como se expresa Hegel? La verdad de lo que articula es absolutamente seductora y sensacional. Podemos leerla verdaderamente de frente, con la condición de dejarnos atrapar por ella, ya que por mi parte lo que articulo precisamente es que no puede ser leída de frente. La verdad de lo que articula es ésta, la relación con ese real, en tanto propiamente imposible.

No se ve de ninguna manera por qué tendría que haber un amo que surgiera de la lucha a muerte por puro prestigio. Y ello, a pesar de que Hegel, por su parte, diga que de esto resultaría de partida aquel extraño arreglo.

El colmo es que Hegel encuentra los medios — es verdad, en una concepción de la historia que da una pincelada de lo que emerge de ahí, a saber, la sucesión de las fases de dominancia, de composición del juego del espíritu, que se sitúa a lo largo de este hilo que no es cualquiera y que hasta él se llamó el pensamiento filosófico —, Hegel encuentra los medios para mostrar que de todo esto resulta que, a fin de cuentas, es el esclavo quien, por su trabajo, da la verdad del amo, rechazándolo así a un lugar inferior. En virtud de este trabajo forzado, como pueden observarlo al principio, el esclavo llega, al final de la historia, a ese término que se llama el saber absoluto.

No se dice nada sobre lo que pasa entonces, ya que en verdad, en la proposición hegeliana, no había cuatro términos, sino que de entrada había el amo y después el esclavo. Yo llamo S_2 a este esclavo, pero pueden también identificarlo aquí con el término de goce, al que, en primer lugar, él no quiso renunciar y, en segundo lugar, sí quiso, puesto que lo sustituye por el trabajo, que desde luego no es su equivalente.

¿Gracias a qué? Gracias a la serie de mutaciones dialécticas, al ballet, al minué que se instituye a partir de ese momento inicial y que atraviesa de cabo a rabo, de punta a punta, todo el desarrollo de la cultura, finalmente la historia nos recompensa con ese saber que no se califica como acabado — hay buenas razones para ello —, sino como absoluto, como incontestable. Y el amo sólo aparece ya como el que ha sido el instrumento, el magnífico Cornudo de la historia.

Es algo sublime que se haya emprendido esta deducción dialéctica tan notable y que se haya hecho, si puede decirse así, con éxito. A lo largo de ella — tomemos el ejemplo de lo que Hegel puede decir de la cultura —, abundan las observaciones más pertinentes en cuanto al juego de las incidencias y de los ejercicios del espíritu. Se lo repito, no hay nada más curioso.

La astucia de la razón es, nos dice, lo que ha dirigido todo este juego.

Este es un buen término que tiene todo su valor para nosotros, analistas, y podemos seguirlo en el terreno de un *a, b, c,* razonable o no, porque nos enfrentamos con algo muy astuto en la palabra, cuando se trata del inconsciente. Pero el colmo de esta astucia no está donde se

cree. Es la astucia de la razón, sin duda, pero es preciso reconocer la astucia del razonador y quitarse el sombrero ante él.

Si hubiera sido posible que a principios del siglo pasado, en la época de la batalla de Jena, esta extraordinaria jugarreta que se llama la *Fenomenología del espíritu* hubiera subyugado a alguien, la operación habría sido un éxito.

Es muy evidente, en efecto, que no puede sostenerse ni por un momento que nos estemos acercando del modo que sea a la ascensión del esclavo. Esta manera increíble de poner a cuenta de su beneficio — al beneficio de su trabajo — un progreso cualquiera, como dicen, del saber resulta verdaderamente de una futilidad extraordinaria.

Pero lo que llamo la astucia del razonador está aquí para hacernos ver una dimensión esencial, con la que es preciso tener cuidado. Si designamos el lugar del agente — sea el que sea, no es siempre el del significante amo, ya que todos los otros significantes, a su vez, van a pasar por él —, la pregunta es la siguiente. ¿Qué es lo que hace actuar a este agente? ¿Cómo puede producirse el extraordinario circuito alrededor del cual gira lo que merece que se señale, propiamente, con el término de revolución?

Encontramos aquí, en cierto nivel, el término de Hegel, volver a traer el trabajo al mundo.

¿Cuál es la verdad? Se sitúa precisamente aquí, con un signo de interrogación. ¿Qué inaugura, qué pone en juego este agente? — ya que, en fin, esto no sucede desde siempre, está ahí desde tiempos históricos.

Es buena cosa darse cuenta de esto a propósito de un caso tan brillante, tan deslumbrante que, precisamente por este motivo, no se piensa en él, no se ve — Hegel es el representante sublime del discurso del saber, y del saber universitario.

Nosotros, en Francia, siempre tenemos como filósofos a gente que va de un lado a otro, pequeños socios de sociedades provinciales, como Maine de Biran, o bien a tipos como Descartes, que se paseaban por toda Europa. De todos modos, tienen que saber leerlo, también a él, y escuchar su tono — habla de lo que puede esperar de su nacimiento. Ya se ve qué clase de tipo era. De todos modos, no era un tonto, nada de eso.

Aquí en Francia no es en las universidades donde se encuentra a los filósofos. Podemos considerarlo una ventaja. Pero en Alemania, están en la Universidad. Y son capaces, en cierto nivel del *status* universitario,

de pensar que a los pobrecitos, a los queridos cachorros, a esos que en este momento no hacen más que entrar en la era industrial, en la gran era del tajo, de la explotación a muerte, van a conducirles a la revelación de esta verdad, que son ellos quienes hacen la historia y que el amo no es más que el chupatintas que hacía falta para empezar a darle a la manivela.

Esta observación tiene todo su valor, y quiero subrayarla con fuerza por la frase de Freud, que la relación analítica debe fundarse en el amor de la verdad.

Este Freud era realmente un tipo encantador. Era realmente todo fuego, todo ardor. Tenía también sus debilidades. Su relación con su mujer, por ejemplo, es algo inimaginable. Haber tolerado a semejante pendón toda su vida, no es cualquier cosa.

En fin, tengan en cuenta lo siguiente: si algo debe inspirarles la verdad, en caso de que quieran sostener el *Analysieren*, no es ciertamente amor. Ya que la verdad, en esta ocasión, es la que hace surgir aquel significante, la muerte. E incluso, según todas las apariencias, si algo puede dar un sentido distinto a lo que Hegel anticipó, es precisamente lo que Freud, de todos modos, había descubierto en aquella época, y que calificó como pudo, como instinto de muerte, a saber, el carácter radical de la repetición, esa repetición que insiste y que caracteriza, como ninguna otra cosa, a la realidad psíquica del ser inscrito en el lenguaje.

Puede que la verdad no tenga otro rostro. No es para volverse loco.

Y esto tampoco es exacto. Rostros, la verdad tiene más de uno. Pero precisamente, lo que podría ser la primera línea de conducta a mantener por parte de los analistas, consiste en ser un poco desconfiado, en no volverse loco de repente por una verdad, por el primer asomo de ella que se encuentre al doblar la esquina.

Aquí precisamente tropezamos con aquella observación de Freud en la que encontramos, acompañada de este *Analysieren*, a la realidad. Por su carácter nos hace decir que, en efecto, tal vez haya un real del todo ingenuo — por lo general, se suele hablar así — que se hace pasar por la verdad. La verdad es algo que se experimenta, lo que no quiere decir en absoluto, sin embargo, que ella conozca algo más de lo real, sobre todo si hablamos de conocer y si se recuerdan las características que tiene lo que yo indico acerca de lo real.

Lo real, si lo real se define por lo imposible, se sitúa en la etapa donde el registro de una articulación simbólica se encuentra definido como imposible de demostrar. Esto es lo que puede servirnos para me-

dir nuestro amor de la verdad — y también lo que hace palpable por qué gobernar, educar, analizar también, y, por qué no, hacer desear, para completar con una definición lo que sería el discurso de la histérica, son operaciones, propiamente hablando, imposibles.

Estas operaciones están ahí, siguen aguantando el tipo, y lo aguantan muy bien, de forma que nos plantean la pregunta de qué sucede con su verdad — o sea, cómo se produce eso, esas locuras que sólo se definen en lo real porque, cuando las abordamos, únicamente se pueden articular como imposibles. Está claro que su plena articulación como imposible es precisamente lo que ofrece el riesgo, nos hace entrever la oportunidad de que su real, si puede decirse así, fulgure.

Si nos vemos forzados a perder tanto tiempo por los pasillos, los laberintos, de la verdad, es precisamente porque hay algo que hace que no demos abasto. ¿Y por qué sorprenderse, si se trata, de entre esos discursos, de los que son totalmente nuevos para nosotros? No es que no hayamos tenido ya unos buenos tres cuartos de siglo para considerar las cosas desde este ángulo, pero en fin, quedarse sentado en el sillón no es seguramente la mejor posición para cernir lo imposible.

De todos modos, el hecho de que estemos siempre dando vueltas en círculo en la dimensión del amor de la verdad, de la que todo indica que hace que se nos escurra por completo de las manos la imposibilidad de lo que se mantiene como real, y muy precisamente en el nivel del discurso del amo como lo dijo Hegel, es esto lo que hace necesaria la referencia a lo que el discurso analítico nos permite, por suerte, entrever y articular exactamente. Y por eso es importante que lo articule.

3

Estoy convencido de que hay aquí cinco o seis personas que podrán desplazar muy bien lo que enuncio de modo que tenga posibilidades de resurgir.

No les digo que esto sea la palanca de Arquímedes. No les digo que tenga la menor pretensión de renovar el sistema del mundo, ni el pensamiento de la historia. Indico solamente cómo el análisis nos pone en situación de recibir, por el azar de los encuentros, cierto número de cosas que pueden parecer esclarecedoras.

Yo, por ejemplo, hubiera podido no encontrarme nunca con Kojève. Si no me hubiera encontrado nunca con él, es muy probable que, como todos los franceses educados durante cierto período, tal vez no habría sospechado que la *Fenomenología del espíritu* era algo considerable.

No estaría nada mal que el análisis les permitiera ver de qué depende la imposibilidad, es decir, lo que hace obstáculo para abordar, para que se pueda cernir lo único que tal vez podría introducir en último término una mutación, a saber, lo real desnudo, no la verdad.

Sólo que, ésta es la cuestión, entre nosotros y lo real está la verdad. La verdad, ya les enuncié un día, en un arrebato lírico, que era la hermanita querida de la impotencia. Espero que les haya venido a la memoria al menos a algunos de ustedes, cuando me dispongo a acentuar, en cada una de las cuatro fórmulas que les he ofrecido, el contraste entre la primera línea y la segunda.

La primera línea implica una relación que está indicada aquí con una flecha y que se define siempre como imposible. En el discurso del amo, por ejemplo, es en efecto imposible que haya un amo que haga funcionar su mundo. Hacer trabajar a la gente es más cansado todavía que trabajar uno mismo, si hubiera que hacerlo verdaderamente. El amo no lo hace nunca. Hace un signo, el significante amo, y todos a correr. Es preciso partir de esto, que es totalmente imposible. Es algo que se palpa cada día.

Se trata de ver ahora, tal y como se indica ya por el lugar que se da al término verdad, si la clave de la imposibilidad escrita en la primera línea no estaría en la segunda línea.

Sin embargo, en el nivel de esta segunda línea, no hay flecha alguna. Y no sólo no hay comunicación, sino que hay algo que obtura.

¿Qué es esto que obtura? Es lo que resulta del trabajo. Y el descubrimiento de un tal Marx es precisamente haber dado todo su peso a un término que ya se conocía antes de él y que designa aquello a lo que el trabajo se dedica — se llama la producción.

Sean cuales sean los signos, los significantes amo que vengan a inscribirse en el lugar del agente, la producción no tiene, en ningún caso, relación alguna con la verdad. Se haga lo que se haga, se diga lo que se diga, como tratar de unir esta producción con necesidades, que son necesidades que se crean, no hay nada que hacer. Entre la existencia de un amo y la relación de una producción con la verdad, no hay manera de salir del apuro.

Cualquier imposibilidad, sea la que sea, de los términos que ponemos aquí en juego se articula siempre con lo siguiente — si nos deja en vilo en cuanto a su verdad, es porque algo la protege, algo que llamaremos impotencia.

Tomemos, por ejemplo, en el discurso universitario, este primer término, el que se articula aquí con el término S_2 y está en esta posición, insensata en su pretensión de tener como producción un ser que piensa, un sujeto. Como sujeto, en su producción, ni hablar de que pueda percibirse en algún momento como amo del saber.

Esto se nota aquí de forma sensible, pero viene de más arriba, del nivel del discurso del amo que, gracias a Hegel, me permito presuponer, dado que, como ustedes van a ver, ahora sólo lo conocemos ya en una forma considerablemente modificada.

Este plus de goce que he articulado este año y que pongo en el punto de partida como soporte, es una construcción, una reconstrucción incluso. Es un soporte más verdadero. Desconfiemos, esto es precisamente lo peligroso, pero con todo, es cierto que tiene fuerza para articularse así, tal y como se percibe al leer a gente que, por su parte, no había leído a Hegel — Aristóteles principalmente.

Al leer a Aristóteles, presentimos que la relación del amo con el esclavo le planteaba muchos problemas. El buscaba su verdad, y es verdaderamente magnífico ver cómo trata de arreglárselas en los tres o cuatro pasajes en los que se refiere a esto — toma un camino solamente, el de una diferencia de naturaleza de la que resultaría el bien del esclavo.

Aristóteles no es un profesor de universidad. No es un pillín como Hegel. Percibe muy bien que, cuando enuncia esto, hay algo que patina, algo que hace aguas por todas partes. No está muy seguro, ni enardecido. Ni impone su opinión. Pero en fin, percibe que ahí podría haber algo que motivara la relación del amo y el esclavo. Ah, si no fueran del mismo sexo, si fueran hombre y mujer, sería verdaderamente sublime — y deja entrever que habría alguna esperanza. Por desgracia, no es así, no son de distinto sexo, y se le cae el alma a los pies. Se ve muy bien de qué se trata, de saber qué es lo que el amo recibe, bajo el nombre de este plus de goce, del trabajo del esclavo.

Parece que eso tendría que marchar por sí solo. Y lo inaudito es que nadie parece darse cuenta de que puede extraerse una enseñanza del hecho de que esto no marche por sí solo. El problema de la ética empieza aquí, de repente, a pulular en la *Etica a Nicómaco* y la *Etica a Eudemo*, y varias otras obras de reflexión moral.

Y no se encuentra la salida. No se sabe qué hacer con este plus de goce. Para llegar a poner en el corazón del mundo un bien soberano, verdaderamente hay que estar más liado que un gato con un ovillo. Y, sin embargo, el plus de goce que nos aporta el esclavo está al alcance de la mano.

Lo que demuestra, lo que atestigua todo el pensamiento de la Antigüedad por el que Hegel nos hace pasar de nuevo gracias a sus maravillosos juegos de manos y demás, incluido el masoquismo politizado de los estoicos, es que instalarse tranquilamente como sujeto del amo es algo que sólo puede hacerse como plus de goce.

Tomemos ahora el discurso de la histérica tal como se articula — pongan la $ arriba a la izquierda, el S_1 a la derecha, el S_2 abajo, el *a* minúscula en el lugar de la verdad. Lo que tampoco puede ser es que la división, el desgarramiento sintomático de la histérica se motive como producción de saber. Su verdad es que le es preciso ser el objeto *a* para ser deseada. El objeto *a* es poca cosa a fin de cuentas, aunque, por supuesto, los hombres se vuelven locos por él y ni se les ocurre poder conformarse con otra cosa — otro signo de la impotencia que recubre a la más sutil de las imposibilidades.

Llegamos finalmente al discurso del analista. Naturalmente, nadie ha hecho esta observación, es bastante curioso que lo que produce no sea sino el discurso del amo, ya que es S_1 lo que está en el lugar de la producción. Y, como decía la última vez cuando salí de Vincennes, tal vez sea del discurso del analista, si se dan estos tres cuartos de vuelta, de donde puede surgir otro estilo de significante amo.

En realidad, ya sea o no de otro estilo, no se va a saber cuál es en cuatro días y, al menos por el momento, nos vemos totalmente impotentes para referirlo a lo que está en juego en la posición del analista, a saber, esa seducción de verdad que encarna, por el hecho de que debe saber un montón sobre lo que en principio representa.

¿Doy el suficiente relieve a la imposibilidad de su posición, en tanto el analista se coloca en posición de representar, de ser el agente, la causa del deseo?

4

He aquí pues definida la relación entre estos términos, que son cuatro. El que no he nombrado es el que es innombrable, ya que toda esta estructura se funda en su prohibición — o sea, el goce.

Es aquí donde el punto de vista, la ventanita, la mirada que aportó el análisis nos introduce a lo que puede ser un paso fecundo, no del pensamiento, sino del acto. Y por eso parece revolucionario.

No se sitúa en torno al sujeto. Sea cual sea la fecundidad que haya mostrado la interrogación histérica que, ya lo he dicho, es la primera que lo introduce en la historia, y si bien la entrada del sujeto como agente del discurso ha tenido resultados muy sorprendentes, el primero de los cuales es el de la ciencia, no está aquí sin embargo la clave de todos los mecanismos. La clave está en el cuestionamiento de lo que se refiere al goce.

Puede decirse que el goce está limitado por procesos naturales. Pero, a decir verdad, si son procesos naturales no sabemos nada de ellos. Sabemos simplemente que hemos acabado considerando como natural la blandenguería en la que nos mantiene una sociedad más o menos ordenada, salvo que todos se mueren de ganas por saber qué sucedería si eso hiciera daño de verdad. De ahí la manía sadomasoquista que caracteriza a nuestro tan amable ambiente sexual.

Todo esto es completamente fútil, incluso secundario. Lo importante es que, natural o no, de todas formas, si se puede hablar de goce es como algo vinculado con el origen mismo de la entrada en juego del significante. De qué goza la ostra o el castor, nadie lo sabrá nunca, dado que, a falta de significante, no hay distancia entre el goce y el cuerpo. La ostra y el castor están en el mismo nivel que la planta, la cual, después de todo, tal vez también tenga uno, de goce, en este plano.

El goce es exactamente correlativo de la forma primera en que entra en juego lo que llamo la marca, el rasgo unario, que es marca para la muerte, si quieren darle su sentido. Observen bien que nada toma sentido sino a partir del momento en que entra en juego la muerte.

A partir de la hendedura, de la separación del goce y del cuerpo desde entonces mortificado, a partir del momento en que hay juego de inscripciones, marca del rasgo unario, se plantea la cuestión. No hay necesidad de esperar a que el sujeto revele estar bien escondido, en el nivel de la verdad del amo. La división del sujeto no es, sin duda, nada más que la ambigüedad radical que se vincula con el propio término de verdad.

En la medida en que el lenguaje, todo lo que instaura el orden del discurso, deja las cosas en una hiancia, podemos, en suma, estar seguros de que siguiendo su hilo nunca haremos otra cosa que trazar su contorno. Pero nos aporta algo más, y esto es lo mínimo que debería-

mos saber para responder a la pregunta con la que he empezado, es decir, qué ocurre actualmente con el discurso universitario.

Hay que empezar considerando por qué el discurso del amo está tan sólidamente establecido, tanto que pocos de ustedes, parece, se dan cuenta de hasta qué punto es estable. Esto se debe a lo que Marx demostró — sin que, debo decirlo, mostrara su relieve — en lo concerniente a la producción, que denomina plusvalía y no plus de goce.

Algo ha cambiado en el discurso del amo a partir de cierto momento de la historia. No vamos a devanarnos los sesos para saber si es a causa de Lutero o de Calvino, o de vayan a saber qué tráfico de navíos por ahí en Génova, o en el mar Mediterráneo, o en otra parte, ya que lo importante es que a partir de cierto día, el plus de goce se cuenta, se contabiliza, se totaliza. Aquí empieza lo que se llama acumulación de capital.

¿No perciben, en relación con lo que he enunciado ahora mismo sobre la impotencia para conjuntar el plus de goce con la verdad del amo, que en esto el paso es ganador? No digo que este último sea el decisivo, pero la impotencia de esta conjunción queda de repente liquidada. La plusvalía se añade al capital — no hay problema, es homogéneo, estamos en los valores. Por otra parte, todos nadamos en ellos en los benditos tiempos que vivimos.

Lo sorprendente y que nadie parece ver, es que a partir de este momento, por el hecho de que se han aireado las nubes de la impotencia, el significante amo aparece como más inatacable aún, precisamente en su imposibilidad. ¿Dónde está? ¿Cómo nombrarlo? ¿Cómo situarlo, si no es, por supuesto, en sus efectos mortíferos? ¿Denunciar el imperialismo? ¿Pero cómo detener este pequeño mecanismo?

¿Qué sucede ahora con el discurso universitario? En ninguna otra parte puede haber alguna oportunidad de que la cosa funcione un poco. ¿Cómo? Me reservo esta indicación para más adelante, ya que, como pueden ver, voy despacio. Pero ya puedo decirles que en el nivel del discurso universitario, el objeto *a* viene a parar a un lugar que está en juego cada vez que esto se mueve, el de la explotación más o menos tolerable.

El objeto *a* es lo que permite introducir un poquito de aire en la función del plus de goce. El objeto *a* es lo que todos ustedes son, en tanto están puestos ahí — cada uno el aborto de lo que fue, para quienes le engendraron, causa del deseo. Y ahí es donde ustedes deben reconocerse, el psicoanálisis se lo enseña.

No me mareen ahora diciéndome que haría bien advirtiendo, a esos que se mueven por aquí y por allá, que hay un abismo entre el aborto de la gran burguesía y el del proletariado. Después de todo, el aborto de la gran burguesía, como aborto, no tiene por qué ir siempre arrastrando su incubadora.

Además no se trata de exaltar la pretensión de situarse en un punto que se iluminaría de repente de una manera particular, que sería iluminable y que podría llegar a hacer que estas relaciones se movieran. No es cuestión de exaltarla hasta el punto en que lo hacía — esto es un pequeño recuerdo que les ofrezco — una persona que me estuvo acompañando durante al menos dos o tres meses de lo que suele llamarse la loca juventud. Aquel encanto me decía: *Yo soy proletaria de pura raza.*

Nunca se ha acabado del todo con la segregación. Puedo decirles que siempre encontrará la ocasión para arraigar más y mejor. Nada puede funcionar sin eso — esto ocurre aquí, en tanto el *a*, el *a* bajo una forma viviente, por muy aborto que sea, manifiesta que es efecto del lenguaje.

De qualquier modo, hay en todos los casos un nivel donde esto no funciona, el nivel de quienes produjeron los efectos del lenguaje, ya que ningún niño ha nacido sin haber tenido que vérselas con este tráfico por mediación de sus, así llamados, afables progenitores, quienes a su vez estaban atrapados en todo el problema del discurso, con la generación precedente detrás. Y la pregunta debería haberse planteado verdaderamente en este nivel.

Si se quiere que algo funcione, que gire — por supuesto, en último término, nunca se puede funcionar, lo he subrayado suficientemente —, no es ciertamente por progresismo, es tan sólo porque no puede dejar de girar. Si no funciona, chirría, en el punto donde las cosas plantean problemas, es decir, en el nivel del asentamiento de algo que se escribe *a*.

¿Ha existido esto alguna vez? Sí, sin duda, y son los antiguos quienes nos dan, después de todo, el mejor testimonio, y después, a través de todas las épocas, las cosas formales, clásicas, de algún modo copiadas de ellos.

Para nosotros, en el nivel en que las cosas están ocurriendo por ahora, ¿qué puede esperar esto? — ese punto de auscultación, todo lo que permanece vivo del cuerpo, lo que queda de saber, ese crío, por qué no, esa mirada, este grito, esos berridos, ladra —¿qué puede hacer?

Intentaré decirles la próxima vez qué significa lo que llamaré la huelga de la cultura.

10 de junio de 1970

XIII

EL PODER DE LOS IMPOSIBLES

Un poco de vergüenza en la salsa.
La leche de la verdad adormece.
El lustre de lo real.
El estudiante, hermano del subproletariado.
Un pequeño refugio.

Es preciso decirlo, morir de vergüenza es un efecto que raramente se consigue.

Sin embargo, es el único signo — les he hablado de esto desde hace algún tiempo, cómo un significante se convierte en signo —, el único signo que tiene una genealogía segura, o sea, que desciende de un significante. De un signo cualquiera, después de todo, siempre se puede sospechar que es un puro signo, es decir, obsceno, *vinsceno*, si me atrevo a decirlo así, un buen ejemplo para reírse.

Morir de vergüenza, entonces. Aquí, la degeneración del significante es segura — seguro que se ha producido por un fracaso del significante, o sea, el ser para la muerte en la medida en que concierne al sujeto, ¿y a quién más podría concernir? El ser para la muerte, o sea, la tarjeta de visita con la que un significante representa a un sujeto para otro significante. Empiezan a sabérselo de memoria, espero.

Esta tarjeta de visita nunca llega a buen puerto, por la razón de que como lleva la dirección de la muerte, dicha tarjeta tiene que ser rasgada. *Es una vergüenza,* como dice la gente, que debería producir una *vergonzontología,* escrita por fin correctamente.

Mientras tanto, morir de vergüenza es el único afecto de la muerte que merece — que merece ¿qué? —, que la merece.

Se ha guardado silencio sobre esto durante mucho tiempo. Hablar de ello, en efecto, es abrir ese reducto, que no es el último, el único en el que se sostiene lo que puede decirse honestamente de lo honesto, honesto que se debe al honor — todo esto, es vergüenza y compañía

— de no hacer mención de la vergüenza.[1] Precisamente por el hecho de que morir de vergüenza sea para el honesto lo imposible. Saben por mí que esto quiere decir lo real.

No vale la pena morir por ello, se dice a propósito de cualquier cosa, para reducirlo todo a la futilidad. Dicho de la forma en que se dice, con este fin, se elide el hecho de que la muerte es algo que puede merecerse.

Ahora bien, no debería tratarse en esta ocasión de elidir lo imposible, sino de ser su agente. Decir que la muerte es algo que se merece — al menos durante el tiempo de morir de vergüenza por el hecho de que no sea así, que se merezca.

Si sucede ahora, pues bien, era la única manera de merecerla. Era vuestra oportunidad. Si no sucede, lo que, con respecto a la sorpresa precedente, es mala suerte, entonces os queda la vida como vergüenza que tragarse, por el hecho de que no merezca que se muera de ella.

¿Se merece esto que hable así — si en cuanto se habla de ello, los *veintescenas* que he mencionado antes sólo piden volver a la bufonada?

1

Precisamente, Vincennes.

Quedaron, parece, contentos con lo que dije, contentos de mí. No es recíproco. Por mi parte, no he quedado muy contento de Vincennes.

Por mucho que una persona amable tratara de llenar la primera fila, *hacer Vincennes*, no había manifiestamente nadie de Vincennes, o muy pocos, sólo las orejas más dignas de concederme una buena nota. No es en absoluto lo que esperaba, sobre todo después de haberse propagado allí, según parece, mi enseñanza. Hay momentos en los que puedo ser sensible a cierto vacío.

Pero en fin, de todos modos había justo lo que hacía falta para indicarnos el grado de competencia que puede haber entre *Minute* y *Les Temps Modernes*. Hablo de esto sólo porque, van a verlo, tiene que ver con nuestro tema de hoy — ¿cómo comportarse con la cultura?

1. En esta frase se juega con la proximidad de *honnête* (honesto) y *honte* (vergüenza).

A veces basta con muy poca cosa para producir un rayo de luz, esta vez fue un recuerdo que ni yo mismo sé cómo llegué a tener conciencia de él. Cuando uno recuerda la publicación de cierta grabación magnetofónica en *Les Temps modernes*, la relación con *Minute* es patente. Inténtenlo, es fascinante, yo lo he hecho. Corten párrafos de los dos periódicos, mézclenlos en algún lado y después sáquenlos juntos. Les aseguro que, papelito más o menos, no lograrán fácilmente sacar algo en claro.

Esto debe permitirnos plantear la cuestión de una forma distinta, sin partir de la objeción que hice hace un rato a que se traten las cosas con cierto tono, con ciertas palabras, por temor a que la bufonada las arrastre. Partamos mejor de esto, de que la bufonada ya está ahí. Tal vez, poniendo un poco de vergüenza en la salsa, quien sabe, eso podrá contenerla.

En resumen, juego el juego por el hecho de que ustedes me escuchan, puesto que a ustedes me dirijo. De otra forma, sería más bien el caso de que escucharan una objeción mía, puesto que en buen número de ocasiones eso les impide escuchar lo que digo. Y es una lástima, porque al menos los más jóvenes de entre ustedes, hace mucho tiempo que, lo que yo digo, son perfectamente capaces de decirlo sin mí. Para eso sólo les falta precisamente un poco de vergüenza. Podrían llegar a tenerla.

Evidentemente, no es que la liebre vaya a saltar en cualquier parte, y mucho menos si el chucho es de peluche, pero los surcos de la aletosfera, tal como dije, que cuidan y hasta *cuidousían* de ustedes, desde que están vivos, tal vez no les irían tan mal para tener vergüenza.

Vean por qué Pascal y Kant se zarandeaban como dos criados desviviéndose por ustedes.[2] A eso le faltó verdad, durante tres siglos, ahí arriba. Pero el servicio ha llegado, acalorado a pedir de boca, y hasta el músico de vez en cuando, como ustedes saben. No gruñan, están servidos, pueden decir que ya no hay vergüenza.

Aquellos botes que, porque dije que están vacíos de mostaza, se preguntaban ustedes qué era lo que me preocupaba, pues bien, hagan provisión en ellos de vergüenza suficiente para que en la fiesta, cuando llegue, no falte demasiado lo picante.

2. Desvivirse: traducimos así la expresión *faire Vatel*. Vatel fue un *maître d'hôtel* de Condé, que se suicidó por un fallo en el servicio.

Me dirán ustedes — *La vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto, nos sabe a poco.* Yo les respondo — *Tienen de sobra. Si no lo saben todavía, analícense un poco, como suele decirse. Verán cómo este aspecto tan tronado que tienen choca a cada paso con la vergüenza por vivir tan finamente.*

Esto es lo que descubre el psicoanálisis. Con un poco de seriedad, advertirán que esta vergüenza se justifica por no morir de vergüenza, es decir, por mantener con todas sus fuerzas un discurso del amo pervertido — es el discurso universitario. *Arrehegélense*, les diré.

Volví el domingo a ese maldito libelo de la *Fenomenología del espíritu*, preguntándome si no les habría embaucado la última vez arrastrándoles hacia reminiscencias mías con las que yo mismo me habría regalado. En absoluto. Es asombroso.

Ahí encontrarán ustedes, por ejemplo, *la conciencia vil es la verdad de la conciencia noble.* Y lo suelta así, de un modo que es para hacerte salir de tino. Cuanto más innoble sea uno — no he dicho obsceno, ya no es ésta la cuestión desde hace tiempo —, mejor irán las cosas. Esto esclarece verdaderamente la reciente reforma de la Universidad, por ejemplo. Todos, unidades de valor — para tener en su cartuchera el báculo de cultura, mariscal del diablo, además de medallas, como en los concursos de ganado, que les colgarán con eso que osan llamar master. Formidable, tendrán de esto en cantidad.

Avergonzarse por no morir de vergüenza daría tal vez un tono distinto, el tono de que lo real está concernido. He dicho lo real y no la verdad, ya que, tal y como se lo expliqué la última vez, es tentador sorber la leche de la verdad, pero es tóxica. Adormece, y eso es todo lo que se espera de ustedes.

He recomendado a alguien encantador que relea a Baltasar Gracián quien, como ustedes saben, era un jesuita que vivió en las postrimerías del siglo XVI. Escribió sus mejores pasajes a principios del siglo XVII. En suma, fue entonces cuando nació la visión del mundo que nos corresponde. Antes incluso de que la ciencia hubiera llegado a nuestro cenit, la habían sentido llegar. Es curioso, pero es así. Hasta es algo a registrar para cualquier apreciación verdaderamente experimental de la historia, el hecho de que el barroco que tanto nos va — y el arte moderno, ya sea figurativo o no, es lo mismo — haya empezado antes, o justo al mismo tiempo que los pasos iniciales de la ciencia.

En *El Criticón*, que es una especie de apólogo donde se encuentra ya incluida por ejemplo la intriga de *Robinson Crusoe* — la mayoría de

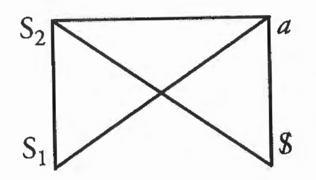
obras maestras son migajas de otras obras maestras desconocidas —, en la tercera parte, el declive de la vejez — dado que toma este grafo de las edades —, en el segundo capítulo, se encuentra algo que se llama *la Verdad de parto.*

La verdad va de parto en una ciudad que sólo habitan seres de la mayor pureza. Lo que no les impide emprender la huida, y bajo el efecto de un terrible canguelo, cuando les dicen que la verdad es un trabajo de niños.

Me pregunto por qué me piden que explique esto, si ustedes han hecho este hallazgo por mí — ya que en verdad, no fui yo quien lo encontró —, salvo si no vinieron a mi último seminario, porque es precisamente esto lo que dije.

Aquí es donde uno debe mantenerse firme, porque si quieren que sus proposiciones sean subversivas, tengan mucho cuidado de que no se queden demasiado atrapadas en el camino de la verdad.

Lo que quise articular la última vez, poniendo aquí en la pizarra cosas que no puedo ponerme a escribir de nuevo cada vez, es que es muy tentador pegarse al S_1, significante amo que es el secreto del saber en su situación universitaria. Se queda uno atrapado.



Lo que indico, y tal vez sea esto lo único que algunos de ustedes podrán retener este año, es la focalización en el nivel de la producción — de la producción del sistema universitario. Se espera de ustedes cierta producción. Se trata tal vez de obtener el efecto siguiente — sustituirla por otra.

2

Sobre esto, simplemente a título de etapa, de pausa, y dado que las puse como señal de lo que enuncié ante ustedes la última vez, voy a leerles tres páginas. Pido excusas ante las pocas personas con quienes ya hice esta experiencia.

Estas tres páginas responden a ese curioso belga que me planteó preguntas que atraen lo bastante mi atención como para pensar si no se las habré dictado yo mismo sin saberlo. El mérito es suyo de todos modos.

Esta es, pues, la sexta, de una ingenuidad encantadora: *¿En qué medida saber y verdad* — todos saben que he intentado mostrar cómo se hilvanan juntas estas dos virtudes — *son incompatibles?*

Yo le digo: «Para expresarme tal como me viene, nada es incompatible con la verdad: uno mea, escupe en ella. Es un lugar de paso, o para decirlo mejor, de evacuación, tanto del saber como del resto. Uno puede mantenerse ahí permanentemente, hasta enloquecer por él.

»Es notable que haya alertado al psicoanalista en contra de connotar de amor este lugar con el que, por su parte, está prometido por su saber. Le digo a continuación: uno no se casa con la verdad; con ella, no hay contrato, y menos todavía unión libre. No soporta nada de todo esto. La verdad es en primer lugar seducción, y para jorobarle a uno. Para no dejarse coger por ella, es preciso ser fuerte. No es el caso de ustedes.

»Así les hablaba yo a los psicoanalistas, ese fantasma al que le hago señas, y al que arrastro también, contra la corriente del embobamiento de apresurarlos a la hora y al día invariables desde los tiempos en que sostengo para ustedes la apuesta de que, el psicoanalista, me oiga. No es pues a ustedes a quienes advierto; no corren el riesgo de que les muerda la verdad; pero, quién sabe, si mi forja se aviva, si el psicoanalista toma mi relevo, en los límites de la esperanza de que esto no se encuentre, es a él a quien hago la advertencia; que uno tenga todo que aprender de la verdad, es un lugar común que condena a cualquiera a perderse en ella. Que cada uno sepa de ella un trozo, eso bastará, y hará bien en quedarse ahí. Hasta lo mejor será que no haga nada con ella. No hay nada más traicionero como instrumento.

»Ya se sabe cómo se las arregla de ordinario un — no el — psicoanalista; deja los hilos de esta verdad al mismo que ya se llevaba un trajín con ella y que, a tal concepto, se convierte verdaderamente en su paciente, y a cambio de esto le importa menos que un bledo.

»Con todo, es un hecho que, desde hace un tiempo, algunos hacen de esto un asunto para sentirse más concernidos. Tal vez sea mi influencia. Tal vez es por algo que estoy haciendo esta corrección. Y esto precisamente hace que tenga que advertirles que no vayan demasiado lejos; ya que si yo lo he conseguido, es porque nunca he roto un plato.

Pero precisamente esto es lo grave del asunto, por otra parte sin duda se finge que se siente algún terror por ello. Es un rechazo. Pero del rechazo no está excluida alguna colaboración. El rechazo mismo puede serlo.»

Con quienes me escuchan en la radio y no tienen, como decía ahora mismo, ese obstáculo para oír lo que digo, que es oírme, voy a ir aquí más lejos. Por esta razón se lo leo, ya que, si puedo decirlo con un cierto nivel de *mass media*, ¿por qué no intentarlo también aquí?

Y además, estas primeras respuestas que aquí les han aturdido tanto y que, según parece, pasaron mucho mejor de lo que se cree por la radio, confirmaron el principio que adopté y que está en la línea de las cosas que hoy quisiera legarles. Es uno de los métodos con los que podría ejercerse una acción sobre la cultura.

Cuando uno se encuentra por azar con un público amplio, una de esas masas a las que os libra cierto tipo de medio, ¿por qué no elevar precisamente el nivel, proporcionalmente a la ineptitud presumida — que es pura presunción — de dicho campo? ¿Por qué hacer que baje el tono? ¿Qué tumulto hay que congregar? Precisamente, el juego de la cultura es implicarlos en este sistema, o sea que si se consigue el objetivo se termina por no encontrar agua en el mar.

Así pues, aquí, aunque esto sea totalmente decible todavía en esta sala, digo lo notable que es que no se haya advertido mi fórmula del sujeto supuesto saber, puesto al principio de la transferencia.

«Del saber supuesto del que, según mi decir, el psicoanalizante hace transferencia, no he dicho que el psicoanalista sea supuesto saber más su verdad. Que se piense en ello para comprender que adjuntarle este complemento sería mortal para la transferencia. Pero de igual modo, que no se piense, si comprenderlo con precisión ha de impedir al efecto seguir siendo verdadero.

»Degusto la indignación por el hecho de que una persona revista lo que denuncio como el poco saber cuya labor hace la transferencia. Sólo le corresponde a ella amueblar esto con algo distinto del sillón que dice estar dispuesta a vender en caso de que yo tuviera razón. Sólo deja el asunto sin salida por no mantenerse en sus medios. El psicoanalista sólo se sostiene si no anda a la greña en su ser. El famoso no saber con el que nos toman a guasa sólo le llega al alma por el hecho de que, por su parte, no sabe nada. Le repugna desenterrar una sombra en boga para fingir carroña, haciéndose cotizar como perro de caza. Su disciplina lo penetra por el hecho de que lo real no esté de entrada para ser sabido; es el único dique para contener al idealismo.

»El saber se añade a lo real; por eso precisamente puede llevar lo falso a ser, hasta a estar un poco ahí. Yo *Daseino* a brazo partido en esta ocasión, se necesita ayuda para eso.

»A decir verdad, sólo cuando es falso el saber se preocupa de verdad. Cualquier saber que no sea falso se ríe de eso. Para que se muestre, sólo existe su forma de sorpresa, sorpresa de un gusto dudoso por lo demás cuando, por la gracia de Freud, es del lenguaje de lo que nos habla, ya que no es más que su producto.

»Aquí es donde tiene lugar la incidencia política. Se trata en acto de esta pregunta: ¿de qué saber se hace la ley? Cuando se descubra, puede que esto cambie. El saber cae al rango de síntoma, visto con otra mirada. Y ahí, llega la verdad.

»Por la verdad, se dan de palos, lo que de todos modos sólo se produce por su relación con lo real. Pero que esto se produzca importa mucho menos que lo que produce. El efecto de verdad no es más que una caída de saber. Esta caída es la que hace producción, que luego debe retomarse.

»A lo real, por su parte, las cosas no le van ni mejor ni peor. Por lo general, resopla hasta la próxima crisis. Su beneficio momentáneo es el lustre que consigue. Sería incluso el beneficio que podría esperarse de alguna revolución, ese lustre que brillaría durante mucho tiempo en el lugar, siempre turbio, de la verdad. Sin embargo, he aquí que de ese lustre nunca se ve más que el fuego.»

Así que esto es lo que, al día siguiente del último seminario, puse en un trozo de papel, para ustedes evidentemente, ya que no es cosa de añadirlo de nuevo a mi barquichuela radiológica.

Lo que es preciso comprender bien en relación con esto es lo siguiente — lo espantoso de la verdad es lo que pone en su lugar.

El lugar del Otro, tal y como he dicho desde siempre, está hecho para que se inscriba en él la verdad, es decir, todo lo que es de este orden, lo falso, incluso la mentira — que no existe, si no es sobre el fundamento de la verdad. Esto está en el juego franco de la palabra y del lenguaje.

Pero ¿qué sucede con la verdad en este esquema del cuatrípodo que supone el lenguaje y tiene por estructurado un discurso, es decir, lo que condiciona cualquier palabra que pueda producirse en él? ¿Qué pone en su lugar la verdad de la que se trata, la verdad de este discurso, a saber, lo que éste condiciona? ¿Cómo es que se mantiene el discurso del amo? Es la otra cara de la función de la verdad, no la cara patente sino la dimensión donde se necesita de ella como de algo escondido.

Nuestros surcos de la aletosfera se trazan sobre la superficie del cielo, tanto tiempo desierto. Pero se trata de lo que un día llamé con esta palabra que les hizo cosquillas a bastantes de ustedes, tanto como para que se preguntaran qué mosca me picaba — la letosa.

No soy yo quien ha inventado esta dimensión de la verdad que hace que esté escondida. Lo que la constituye es la *Verborgenheit.* En resumen, las cosas son de tal forma que ella hace suponer que lleva algo en su vientre.

Algunos vivillos se percataron muy pronto de que si eso salía de ahí, sería abominable. Está probablemente además para que quede bien en el paisaje. Ahora bien, es posible igualmente que todo el truco esté aquí, que tenga que ser espantoso si llegara a salir. Si pierden el tiempo esperando, están fritos. En suma, no hay que darle demasiado la lata a la letosa. Meterse ahí es siempre asegurar ¿qué? Lo que me mato a explicarles — asegurar lo imposible, aquello por lo que esta relación es, efectivamente, real. Cuanto más se aferre su búsqueda por el lado de la verdad, más sostendrán el poder de los imposibles que son los que les enumeré respectivamente la última vez — gobernar, educar, analizar llegado el caso. En cuanto al análisis, en todos los casos, es evidente.

Se escandalizan con el sujeto supuesto saber, cuando tan sólo me estoy acercando a la verdad.

3

Mis pequeños esquemas cuatrípodos — se lo digo hoy para que tengan cuidado — no son el velador rotatorio de la historia. No es forzoso que eso pase siempre por aquí y que gire en el mismo sentido. Es solamente una invitación a que se sitúen en relación con lo que muy bien pueden llamarse funciones radicales, en el sentido matemático del término.

Tratándose de funciones, el paso decisivo se hace en algún lugar hacia aquella época que ya he designado hace un rato, alrededor de lo que tienen en común el primer paso que da Galileo, el surgimiento de las integrales y las diferenciales en Leibniz, así como después también la aparición de los logaritmos.

Función es ese algo que entra en lo real, que nunca había entrado antes y que corresponde, no a descubrir, experimentar, cernir, desprender, deducir, no, sino a escribir; escribir dos órdenes de relaciones.

Ejemplifiquemos de dónde surge el logaritmo. En un caso, la primera relación es la adición. La adición es desde luego algo intuitivo, hay cosas aquí, hay cosas allá, se ponen juntas y se forma un nuevo conjunto. La multiplicación de los panes no es lo mismo que la reunión de los panes. Se trata de hacer que una de estas relaciones se aplique sobre la otra. Se inventa el logaritmo. Empieza a circular de una manera bestial por el mundo, en reglillas que parecen sin importancia, pero no crean que el hecho de que existan les deja, a ninguno de los que están aquí, en el mismo estado que antes de que aparecieran. Su presencia es todo lo que importa.

Pues bien, estos pequeños términos más o menos volátiles, S_1, S_2, *a*, $\$$, yo les digo que pueden servir en un gran número de relaciones. Sólo hace falta familiarizarse con su manejo.

Por ejemplo, a partir del rasgo unario, si es que es posible conformarse con él, uno puede tratar de preguntarse por el funcionamiento del significante amo. Pues bien, es totalmente practicable si, con sólo fundarlo estructuralmente, perciben que no hay necesidad de añadir nada más, de añadir toda esa gran comedia de la lucha a muerte por puro prestigio y su desenlace. Contrariamente a lo que se ha concluido al interrogar las cosas en el nivel de lo verdadero por naturaleza, no hay contingencia en la posición del esclavo. Es necesario que en el saber se produzca algo que cumpla la función de significante amo.

Uno no puede abstenerse de soñar, por supuesto, ni tratar de saber quién lo hizo primero, y entonces se encuentra esa bonita pelota que se van pasando el amo y el esclavo. Pero a lo mejor era simplemente uno que tenía vergüenza y que se vio empujado así a tirar para adelante.

Hoy les he aportado la dimensión de la vergüenza. No es cómodo plantearlo. No es algo de lo que se pueda hablar tan fácilmente. Este es tal vez el agujero de donde brota el significante amo. Si así fuera, tal vez no sería inútil para medir hasta qué punto es preciso acercarse a él, si se quiere tener algo que ver con la subversión, aunque sólo sea el relevo del discurso del amo.

Sea como fuere, lo seguro es que esta introducción del S_1, del significante amo, la tienen a su alcance en el menor discurso, es lo que define su legibilidad.

Hay, en efecto, lenguaje, palabra y saber, y todo esto parece que ha funcionado desde el tiempo del neolítico, pero no tenemos ninguna huella de que existiera una dimensión que es la que se llama lectura.

No es preciso tampoco que haya lo escrito, ni la impresión — y no es que no esté ahí desde hace mucho tiempo — sino, de alguna manera, un efecto retroactivo. ¿Qué hace que podamos preguntarnos siempre, cuando leemos cualquier texto, en qué se distingue como legible? Debemos buscar el secreto por el lado de lo que hace el significante amo.

Observen que, como obras literarias, sólo se leen cosas inverosímiles. ¿Cómo es que todo eso se sostiene?

Mi último traspié — los adoro — me ha llevado a leer *El reverso de la vida contemporánea*, de Balzac. Es verdaderamente inverosímil. Si no lo han leído, ya pueden haber leído todo lo que quieran sobre la historia de finales del siglo XVIII y de principios del XIX, la Revolución Francesa, para llamarla por su nombre. Por mucho que hayan leído incluso a Marx, no entenderán nada y se les escapará aún algo que sólo se encuentra aquí, en esta historia que les aburrirá en cantidad, *El reverso de la vida contemporánea.*

Léanla, se lo ruego. Estoy seguro de que entre ustedes no hay muchos que lo hayan hecho. Es una de las obras de Balzac menos leídas. Léanla, háganlo como deberes.

Hagan exactamente lo mismo que con el que quise ponerles, ya hace casi un siglo, a los tipos a quienes hablaba en Sainte-Anne, a propósito de la primera escena del Acto I de *Atalía.* Todo lo que entendieron fueron los puntos de almohadillado. No digo que fuera una metáfora excelente. Finalmente era este S_1, el significante amo.

Sabe Dios qué habrán hecho de él, de este punto de almohadillado, lo llevaron hasta *Les Temps modernes* — con todo, no es *Minute.*

Era significante amo. Era una manera de pedirles que se dieran cuenta de cómo algo que se extiende en el lenguaje como un reguero de pólvora, es legible, es decir, que prende, hace discurso.

Siempre sostengo que no hay metalenguaje. Todo lo que se puede creer que es del orden de una búsqueda del meta en el lenguaje, es simplemente, siempre, una cuestión sobre la lectura.

Supongamos, es pura suposición, que me preguntan mi opinión sobre algo en lo que me encuentro mezclado por el sitio que tengo en este lugar — con todo, hay que decirlo, bastante particular —, y me sorprendería que esto deje hoy como un libro abierto mi lugar con respecto a la Universidad. Pero en fin, si otros, desde donde están y por razones que no pueden descuidarse en absoluto, pero que se ven mejor en la medida en que uno se remite a mis letritas, se encuentran en posición de querer subvertir algo en el orden de la Universidad, ¿por dónde pueden buscar?

Pueden buscar por el lado por donde todo se sube al palo, donde puede colocarse el montoncito que son y después otros que, en la naturaleza de la progresión del saber, son dominados.

Por este lado, se deja entrever que podría haber un saber vivir. Con el tiempo, es como un mito. No estoy aquí para predicarles esto. Por mi parte, les he hablado de la vergüenza de vivir.

Ellos, si buscan por este lado, pueden encontrar el modo de justificar con mis esquemitas que el estudiante no se sienta desplazado por el hecho de sentirse hermano, como dicen, no del proletariado, sino del subproletariado.

El proletariado es como la plebe romana — eran personas muy distinguidas. La lucha de clases contiene tal vez esta pequeña fuente de errores desde el punto de partida, que eso no ocurre en absoluto en el plano de la verdadera dialéctica del discurso del amo, se sitúa en el plano de la identificación. *Senatus Populusque Romanus*. Están del mismo lado. Y el Imperio es con el añadido de los demás.

Se trata de saber por qué los estudiantes se sienten, como los otros, de más. No parece en absoluto que vean claramente cómo salir de esto.

Quisiera que se den cuenta de que un punto esencial del sistema es la producción — la producción de la vergüenza. Esto se traduce — es el impudor.

Por esta razón, tal vez no sería un mal procedimiento no ir en esa dirección.

4

En efecto, para designar algo que se inscribe muy fácilmente en estas letritas, ¿qué es lo que se produce? Se produce algo cultural. Y cuando se sigue la línea de la Universidad, lo que se produce es una tesis.

Este orden de producción tiene siempre relación con el significante amo, pero no simplemente porque se lo otorga a ustedes, sino sólo porque forma parte de las presuposiciones según las cuales cualquier cosa que esté dentro de este orden tiene relación con un nombre de autor.

Es muy sutil. Hay una especie de pasos preliminares que están en el umbral de la Universidad. Tendrán derecho a hablar allí, sólo con esta estricta condición, que quedarán etiquetados para siempre por su tesis. Esto constituye todo el peso de su nombre. No obstante, en lo sucesivo

no están vinculados a lo que contiene dicha tesis. Por otra parte, generalmente ustedes se conforman con eso. Pero no importa, podrán decir lo que quieran, si ya han accedido al nombre. Esto es lo que desempeña el papel de significante amo.

¿Puedo decirlo? — dado que no quisiera conceder demasiada importancia a lo que he hecho — es así como tuve la idea de algo de lo que ustedes no oyen hablar mucho desde hace algún tiempo, *Scilicet*. Pero hubo quienes se sorprendieron de que dijera que sería un lugar donde deberían escribirse cosas sin firmar.

No crean que las mías lo estén. Vean lo que escribí allí — habla por sí solo de una penosa experiencia, la que tuve con eso que se llama una escuela, a la que aporté proposiciones para que algo se inscribiera, algo que no ha dejado de inscribirse, por otra parte — cierto efecto de catalepsia.

El hecho de que estuviera firmado por mí sólo tendría interés si yo fuera un autor. No soy en absoluto un autor. A nadie se le ocurre cuando lee mis *Escritos*. Habían quedado cuidadosamente confinados durante mucho tiempo en un órgano que no tenía otro interés que el de estar lo más cerca posible de lo que intento definir como un cuestionamiento del saber. ¿Qué es lo que produce, el saber analítico, qué desastre? De eso se trataba, se trató durante un tiempo, hasta que eso les hizo entrar ganas de convertirse en autores. Es muy curioso que lo no firmado parezca paradójico, mientras que de todas formas, durante siglos, todas las buenas gentes que existieron, como mínimo han hecho siempre como si les hubieran arrancado su manuscrito de las manos, como si les hubieran hecho una mala jugada. No esperaban que les dieran felicitaciones a la salida.

En resumen, si pudiera surgir algo de un cuestionamiento serio del saber que se prodiga y se propaga en el marco establecido de la Universidad, no hay ninguna razón para que esto no pueda hacerse en un pequeño refugio, una especie de lugar que se daría la misma ley, es decir, la de presentar algo no para que un señor se dé importancia sino para decir alguna cosa estructuralmente rigurosa, pase lo que pase. Esto podría tener más alcance de lo que puede esperarse de buenas a primeras.

Un tipo como Diderot publicaba *El sobrino de Rameau*, lo dejaba por ahí tirado, otro se lo llevaba a Schiller, que apenas sabía que era de Diderot. Diderot ni se ocupó nunca de eso. Fue en 1804 cuando Schiller se lo pasó a Goethe, quien lo tradujo inmediatamente, y hasta 1891 — puedo decírselo porque tengo aquí el volumen, lo he buscado en mi biblioteca — no tuvimos más que una retraducción francesa de

la traducción alemana de Goethe, quien por otra parte la había olvidado completamente al cabo de un año y tal vez ni llegó a tenerla, porque en ese momento estaban en plena trifulca franco-alemana y el pueblo soportaba bastante mal esa intrusión revolucionaria. En resumen, dicha traducción pasó desapercibida, el propio Goethe no supo sin duda que había aparecido y ello no impidió sin embargo a Hegel hacer de ella una de las venas de aquel libreto lleno de humor al que me he referido estos días, la *Fenomenología del espíritu*.

Ya ven, no hay tantas razones para preocuparse por que lo que hagan lleve el sello de que les concierne. Es un obstáculo terrible, se lo aseguro, para que salga algo decente, aunque sólo fuera por el hecho de que, incluso lo que naturalmente podría ser de su interés, se creerían ustedes obligados, en nombre de las leyes de la tesis, a referirlo al autor — tiene ingenio, es algo forzado, no tiene ideas, no dice grandes estupideces. Y si aportó algo importante que, por su parte, puede que no le concierna en nada, están absolutamente obligados a pensar que ahí hubo una cabeza pensante. Con eso, están listos, tienen para largo.

Por lo que se refiere a la psicología, es sorprendente que no haya ni sombra de ella entre cosas que resultan esclarecedoras, como *El reverso de la vida contemporánea* del que les hablaba ahora. Es un pequeño montaje que vale enteramente por sus significantes amo, que vale porque es legible. No hay necesidad de la más mínima psicología.

Para decírselo todo, para enmendarme yo mismo, lo que salva a los *Escritos* del accidente que tuvieron, o sea, que los leyeran enseguida, es que son de todas maneras un *worst seller*.

No voy a prolongar más hoy, con este calor, este discurso, el último que les hago este año.

Está claro que faltan muchas cosas, pero hay algo que ciertamente no es vano precisarlo — si, para expresarse como Hegel, hay para su presencia aquí, tan numerosa, una presencia que me azora con tanta frecuencia, razones poco menos que innobles — evidentemente es una cuestión de tacto, como diría Goethe, lo hago, parece, no demasiado pero sí lo suficiente — si este fenómeno tiene lugar, incomprensible en verdad, en vista de lo que ocurre con lo que para la mayor parte de ustedes estoy introduciendo, es porque, no demasiado, pero sí justo lo suficiente, llego a darles vergüenza.

17 de junio de 1970

ANEXOS

ANALITICON

El contestatario se hace él mismo el chocolate.
El callejón sin salida de la selección psicoanalítica.
Las unidades de valor.
Nada es todo.
Mírenlos hacer.

[Esta sesión se desarrolló en Vincennes, centro experimental universitario, el 3 de diciembre de 1969. Había sido anunciada como la primera de cuatro, con el título de Analiticón, cuatro impromptus.*]*

Hablaré de mi Egeria, que es de esta guisa [*un perro pasa por el estrado*].

Es la única persona que conozco que sepa lo que habla — no digo lo que dice.

No es que no diga nada, no lo dice con palabras. Dice algo cuando tiene angustia — ocurre a veces —, pone su cabeza sobre mis rodillas. Sabe que moriré, cosa que cierto número de personas también saben. Se llama Justine, es mi perra, es muy bonita, y si ustedes la hubieran oído hablar...

Lo único que le falta comparado con aquel que se pasea, es que no ha ido a la Universidad.

1

Aquí estoy, pues, a título de invitado, en el centro experimental de la susodicha Universidad, experiencia que me parece bastante ejemplar.

Puesto que de experiencia se trata, podrían preguntarse para qué sirven ustedes. Si me lo preguntan a mí, les haré un dibujo — lo intentaré —, ya que después de todo, la Universidad, es muy fuerte, es algo que tiene cimientos muy profundos.

Les he reservado el anuncio del título de una de las cuatro posiciones de discurso que anuncié en otra parte, donde empecé mi seminario.

El discurso del amo, dije, ya que están ustedes acostumbrados a oír hablar de éste. Y no es fácil dar un ejemplo, como lo observaba ayer por la noche alguien muy inteligente. Lo intentaré a pesar de todo. En eso estoy, tras haberlo dejado en suspenso en mi seminario. Y aquí, es cierto, no se trata de continuarlo. *Impromptu*, he dicho. Pueden ver cómo esta cosa con el rabo entre las piernas me lo ha suministrado ahora mismo. Seguiré en el mismo tono.

En segundo lugar, discurso de la histérica. Es muy importante, ya que con esto se esboza el discurso del psicoanalista. Sólo que, psicoanalistas, haría falta que los haya. A esto es a lo que me dedico.

INTERVENCIÓN: — En todo caso, no es en Vincennes donde hay psicoanalistas.

Usted lo ha dicho, no en Vincennes.

INTERVENCIÓN: — ¿Por qué los estudiantes de Vincennes, al final de la enseñanza que se supone que reciben, no pueden convertirse en psicoanalistas?

Esto es precisamente lo que voy a explicar, señorita. Se trata precisamente de esto. El psicoanálisis es algo que no se transmite como cualquier otro saber.

El psicoanalista tiene una posición que eventualmente llega a poder ser la de un discurso. Ahí no transmite un saber, no porque no tenga nada que saber, contrariamente a lo que se propone imprudentemente. Esto es lo que se discute — la función, en la sociedad, de cierto saber, el que se os transmite. Eso existe.

Esto es una secuencia algebraica que se sostiene porque constituye una cadena cuyo punto de partida está en esta fórmula —

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Un significante se define por representar a un sujeto para otro significante. Es una inscripción del todo fundamental. En todo caso puede tomarse como tal. Se ha elaborado, a instancias mías, una tentativa,

a la que he conseguido llegar ahora, después de haberme tomado el tiempo necesario para darle forma. Es una tentativa de instaurar lo que requería manipular decentemente una noción que alienta a algunos sujetos a operar con ella y a confiar en ella. Esto es lo que se llama el psicoanalizante.

Me he preguntado en primer lugar qué podía resultar de esto para el psicoanalista y dónde se hallaba él, por su parte. Ya que sobre este punto, es muy evidente que las ideas no están claras, desde que Freud, que sabía lo que decía, dijo que era una función imposible — y sin embargo se cumple cada día. Si releen bien el texto, se darán cuenta de que no se trata de la función sino del ser del psicoanalista.

¿Qué es lo que se engendra para que un buen día un psicoanalizante se comprometa a serlo, psicoanalista? Esto es lo que intenté articular cuando hablé del acto psicoanalítico. Aquel año, era el 68, interrumpí mi seminario antes del final, con el fin de mostrar, de esta forma, mi simpatía por lo que entonces se movía y sigue moviéndose, moderadamente. La protesta me hizo pensar en algo que un día inventó, si tengo buena memoria, mi buen y difunto amigo Marcel Duchamp — *el soltero se hace él mismo el chocolate.* Tengan cuidado de que el contestatario no se haga chocolate él mismo.

En resumen, este acto psicoanalítico quedó en pañales, si puedo decirlo así. Y no he tenido tiempo para volver a él, con la de ejemplos que había a mi alrededor de lo que esto produce.

Ha salido un número de una revista que se llama *Etudes freudiennes.* No podría recomendarles lo bastante su lectura, ya que nunca he retrocedido a la hora de aconsejarles malas lecturas que sean por sí mismas de la naturaleza de los *best sellers.* Si se lo aconsejo es porque son textos que están muy, pero que muy bien. No es como el textito grotesco sobre las observaciones de mi estilo que encontró un sitio en el lugar deshabitado de la *paulhanería.* Esto es otra cosa. Sacarán el mayor provecho.

Salvo un artículo de quien la dirige y sobre el cual no podría decir nada demasiado bueno, contiene enunciados incontestables y universalmente contestatarios contra la institución psicoanalítica. Hay un canadiense, encantador, sólido y simpático, que dijo, a fe mía, cosas muy pertinentes, hay alguien del Instituto Psicoanalítico de París, que ocupa una posición muy importante en la comisión de enseñanza, que hace una crítica de la institución psicoanalítica como tal, en tanto está estrictamente en contradicción con todo lo que exige la existencia misma

del psicoanalista — es verdaderamente una maravilla. No puedo decir que lo firmaría, porque ya lo he firmado — son mis propias palabras.

De cualquier forma, en mi caso, eso tiene una continuación, a saber, cierta proposición que saca las conclusiones de este callejón sin salida tan magistralmente demostrado. Podría haberse dicho en algún lado, en una nota pequeñita, que hay en cierto lugar un extremista que trató de encontrarle una salida a todo eso, en una proposición que renueva radicalmente el sentido de toda la selección psicoanalítica. Está claro que no lo hacen.

No es verdaderamente para quejarme, ya que en opinión de las personas interesadas, esta protesta está totalmente en el aire, es gratuita. Ni hablar de que esto modifique algo, sea lo que sea, en el funcionamiento actual del Instituto del que provienen los autores.

2

INTERVENCIÓN: — Hasta aquí no he entendido nada. Así que podríamos empezar por saber qué es un psicoanalista. Para mí, es una especie de poli. Las personas que se psicoanalizan no hablan y sólo se ocupan de sí mismas.

INTERVENCIÓN: — Teníamos ya a los curas, pero como eso ya no funcionaba, ahora tenemos a los psicoanalistas.

INTERVENCIÓN: — Lacan, esperamos desde hace una hora lo que nos anuncias a medias tintas, la crítica del psicoanálisis. Por eso guardamos silencio, porque sería también tu autocrítica.

Pero yo no crítico en absoluto al psicoanálisis. No es cuestión de criticarlo. Este no lo entiende. Yo, por mi parte, no soy para nada un contestatario.

INTERVENCIÓN: — Has dicho que en Vincennes no se formaban psicoanalistas y que esto estaba bien. De hecho, se dispensa un saber, pero no has dicho qué era. En todo caso no sería un saber. ¿Entonces?

Un poco de paciencia. Voy a explicárselo. Estoy invitado, se lo advierto. Es bonito, es grande, es generoso, pero estoy invitado.

INTERVENCIÓN: — Lacan, ¿es revolucionario el psicoanálisis?

He ahí una buena pregunta.

INTERVENCIÓN: — ¿Es un saber o no es un saber? No eres el único paranoico aquí.

Hablaré de cierto aspecto de las cosas del que hoy no me ocupo, es decir, el departamento de psicoanálisis. Ha habido la delicada cuestión de las unidades de valor.

INTERVENCIÓN: — La cuestión de las unidades de valor está resuelta y no es el momento de ponerla sobre el tapete. Ha habido toda una maniobra de los enseñantes del departamento de psicoanálisis, para arrastrar eso durante todo el año. Pasamos de las unidades de valor. La cuestión es el psicoanálisis. ¿Entiendes? Pasamos de eso.

Yo, por mi parte, no tengo la impresión de que pasen de las unidades de valor. Por el contrario, se está muy al tanto de las unidades de valor. Es una costumbre. He puesto en la pizarra el esquema del cuarto discurso, el que no nombré la última vez y que se llama el discurso universitario. Aquí está. Aquí, en posición maestra, como se dice, S_2, el saber.

INTERVENCIÓN: — ¿De quién te estás cachondeando? El discurso universitario está en las unidades de valor. Esto es un mito y lo que tú pides es que creamos en un mito. Las personas que dicen estar de parte de la regla de juego que tú impones, no nos dejan movernos. Así que no nos hagas creer que el discurso universitario está en la pizarra. Porque eso no es verdad.

El discurso universitario está en la pizarra y el saber ocupa, en la pizarra, un lugar arriba y a la izquierda ya asignado en un discurso precedente. Porque lo que tiene importancia en lo que está escrito son las relaciones, dónde ocurre algo y dónde no ocurre. Si empiezan por poner en su lugar lo que constituye esencialmente el discurso del amo, a sa-

ber, que ordena, que interviene en el sistema del saber, pueden plantearse la cuestión de saber qué quiere decir si el discurso del saber, por este desplazamiento de un cuarto de círculo, no tiene necesidad de estar en la pizarra porque está en lo real. En este desplazamiento, cuando el saber tiene la sartén por el mango, en este momento en el que se encuentran ustedes, ahí se definió el resultado, el fruto, la caída de las relaciones del amo y del esclavo. O sea, en mi álgebra, lo que se designa con la letra, el objeto *a*. El objeto *a*, el año pasado, cuando me tomé el trabajo de anunciar algo que se llama *De Otro al otro*, dije que era el lugar revelado, designado por Marx como la plusvalía.

Ustedes son producto de la Universidad y demuestran que son la plusvalía, aunque sólo fuera por lo siguiente —algo que no sólo consienten sino que aplauden, y no veo por qué tendría yo que poner objeción alguna—, es que ustedes mismos salen de aquí igualados a más o a menos unidades de valor. Vienen aquí a hacerse unidades de valor. Salen de aquí estampillados como unidades de valor.

INTERVENCIÓN: — Moraleja, vale más salir de aquí estampillados por Lacan.

Yo no estampillo a nadie. ¿Por qué supone que quiero estampillarlos? ¡Qué historia!

INTERVENCIÓN: — No, tú no nos estampillarás, puedes estar seguro. Lo que quiero decir es que hay aquí personas que están estampilladas por el hecho de que, queriendo sostener el discurso que tú sostienes por ellos, no pueden sostenerlo de la manera que se entronca con su presencia aquí. Hay personas que quieren hablar en nombre de una protesta que tú calificas de vana. Hay otras que están en su rincón haciendo Ole-ole, bum-bum, tachín-tachán, y esto es lo que forma el movimiento de opinión. Todo esto no se dice, con el pretexto de que te toca a ti decirlo. Lo que desearía es que tuvieras la amabilidad de callarte.

Y hacen bien. Piensan que yo lo diré mucho mejor que ellos. Yo, por mi parte, me vuelvo a casa, eso es lo que me reprochan, me voy a lo mío.

INTERVENCIÓN: — ¡Oh, Lacan, no te cachondees de la gente, eh!

Ustedes aportan un discurso que tiene tales exigencias...

INTERVENCIÓN: — Lo que yo propongo es que no se cachondeen de la gente cuando plantean una pregunta. No se hace una vocecita así como has hecho ya tres veces. Se responde y punto. Entonces, ¿qué pregunta has planteado? Y además hay otra cosa, como hay aquí personas que piensan que el psicoanálisis es una historia de problemas de pito, lo único que hay que hacer es un *love-in*. ¿Cuántos están de acuerdo para transformar esto en un *love-in* salvaje?

[Se quita la camisa]

Oiga, amigo, ya vi esto ayer por la noche, estuve en el Open Theater, hay un tipo que hacía esto, pero tenía más cara dura que usted, se quedaba completamente en pelotas. Venga, continúe, mierda.

INTERVENCIÓN: — De todas formas no hay que tomar el pelo. ¿Por qué Lacan se contenta con una crítica tan menor de la práctica del camarada? Decir del camarada que no puede desnudarse dando puñetazos en la mesa, quizá sea muy divertido, pero es también muy simplista.

Pero es que yo soy simplista.

INTERVENCIÓN: — Y esto les hace reír, es interesante.

No veo por qué no tienen que reírse de buenas a primeras.

INTERVENCIÓN: — Yo preferiría que no se rieran en este momento.

Es triste.

INTERVENCIÓN: — Tan triste como ver salir de aquí a la gente como si fuera el metro a las seis de la tarde.

Entonces, ¿en qué quedamos? Parece que la gente no puede hablar de psicoanálisis porque esperan que lo haga yo. Pues bien, tienen razón. Yo lo haré mucho mejor que ellos.

INTERVENCIÓN: — No es eso exactamente, porque sienten la necesidad de hablar entre ellos.

Está comprobado.

INTERVENCIÓN: — Hay cierto número de personas, las mismas que toman apuntes y que ríen, que, cuando Lacan vuelve a tener en sus manos a la asistencia, se dicen, sin salir nunca de su poltrona, porque es del orden de cierta topología, unas cuantas cosas. Pues bien, es a esa gente a la que me gustaría oír.

INTERVENCIÓN: — ¡Pero bueno, dejad hablar a Lacan!

Mientras tanto, usted no dice nada.

INTERVENCIÓN: — ¡Lacan con nosotros!

Estoy con ustedes.

El tiempo pasa. Intentemos por lo menos darles una pequeña idea de lo que es mi proyecto.

Se trata de articular una lógica que, por muy débil que parezca — mis cuatro letritas, que parecen poca cosa, pero hay que saber según qué reglas funcionan —, es aún lo bastante fuerte para implicar lo que constituye el signo de esta fuerza lógica, a saber, la incompletud.

Esto les hace reír. A pesar de ello, tiene una consecuencia muy importante, especialmente para los revolucionarios, es que nada es todo.

Tomen las cosas por donde sea, gírenlas por donde quieran, la propiedad de cada uno de estos pequeños esquemas de cuatro patas, es que dejan cada uno su hiancia.

En el discurso del amo, es precisamente la de la recuperación de la plusvalía.

En el discurso universitario, es otra distinta. Y es éste el que les atormenta a ustedes. No es que el saber que se les da no esté estructurado y no sea sólido, de modo que sólo tienen una cosa que hacer, mezclarse con los que trabajan, es decir, los que les enseñan, a título de medios de producción y, por lo mismo, de plusvalía.

En cuanto al discurso de la histérica, es el que permitió el paso decisivo dando su sentido a lo que Marx articuló históricamente. A saber, que hay acontecimientos históricos que sólo se juegan en términos de síntomas. No se vio hasta dónde llegaba esto hasta el día que se tuvo al discurso de la histérica para dar un paso con algo distinto, que es el discurso del psicoanalista.

El psicoanalista sólo tuvo en principio que escuchar lo que decía la histérica.

Quiero un hombre que sepa hacer el amor.

Pues bien, sí, el hombre se detiene ahí. Se detiene en lo siguiente, que es en efecto alguien *que sepa.* Para hacer el amor, vuelva usted mañana. Nada es todo, y aunque ustedes pueden seguir haciendo sus bromas, hay una que no es divertida, la castración.

3

INTERVENCIÓN: — Mientras este curso va ronroneando tranquilamente, hay ciento cincuenta camaradas de Bellas Artes que han sido detenidos por los polis y que están desde ayer en Beaujon, porque ellos no hacen cursos sobre el objeto *a* como el mandarín aquí presente, del que todo el mundo pasa. Han ido a hacer un curso salvaje al Ministère de l'Equipement sobre los barrios de barracas y sobre la política del señor Chalandon. Así que creo que el ronroneo de este curso magistral traduce bastante bien el estado de podredumbre actual de la Universidad.

INTERVENCIÓN: — Si no quieren dejarme hablar, esta claro que no saben lo que puedo llegar a gritar. Lacan, me gustaría decirte unas cuantas cosas.

Me parece que se ha llegado a un punto en que es evidente que una protesta puede llegar a ser más o menos posible en esta sala. Está claro que pueden lanzarse pequeños chillidos, que pueden hacerse buenos juegos de palabras, pero también está claro, y tal vez hoy de una manera evidente, que nunca podremos llegar a una crítica de la Universidad si nos quedamos dentro, en sus cursos y dentro de las reglas que estableció antes de que nosotros interviniéramos en ella.

Creo que lo que acaba de decir el camarada sobre los estudiantes de Bellas Artes, que han ido a hacer un curso salvaje sobre los barrios de barracas y sobre la política de Chalandon en el exterior de la Universidad, es un ejemplo muy importante. Eso permite encontrar una salida a nuestra voluntad de cambiar la sociedad y, entre otras cosas, de destruir la Universidad. Y me gustaría que Lacan diera ahora mismo su punto de vista sobre esto. Porque destruir la Universidad no se hará

con una mayoría de estudiantes desde el interior, sino sobre todo a partir de la unión que debemos alcanzar, nosotros, los estudiantes, sobre posiciones revolucionarias, con los obreros, con los campesinos y con los trabajadores. Ya veo que esto no tiene relación con lo que decía ahora Lacan, pero...

De ninguna manera, sí la tiene.

INTERVENCIÓN: — Tal vez la tenga, pero no es evidente. La relación entre las acciones que debemos tener en el exterior y el discurso, si es que existe, de Lacan, está manifiestamente implícita. Y estaría bien que Lacan dijera ahora lo que piensa sobre esto de salir de la Universidad y que se deje ya de sacarle punta a las palabras, de contestar a un profe sobre tal o cual cita de Marx. Porque del Marx académico estamos ya hasta la coronilla. Escuchamos decir lindezas sobre él en esta facultad desde hace un año. Ya sabemos que es una mierda. Hacer Marx académico es servir a una Universidad burguesa. Si se tiene que mandar por los aires a la Universidad, será desde el exterior con los que están fuera.

INTERVENCIÓN: — Entonces ¿por qué estás dentro?

INTERVENCIÓN: — Estoy dentro, camarada, porque si quiero que la gente salga, tengo que venir a decírselo.

Ya ve usted. Toda la cuestión está ahí, amigo. Para conseguir que salgan, usted entra.

INTERVENCIÓN: — Lacan, permíteme, termino. No está ahí toda la cuestión, porque algunos estudiantes piensan todavía que escuchando el discurso del señor Lacan encontrarán los elementos que les permitirán contradecir su discurso. Sostengo que es dejarse coger en la trampa.

Totalmente cierto.

INTERVENCIÓN: — Si pensamos que escuchando el discurso de Lacan, de Foucault, o de algún otro, conseguiremos medios para criticar la ideología que nos hacen tragar, estamos tirando piedras al propio tejado. Sostengo que es fuera adonde hay que ir a buscar los medios para mandar a paseo la Universidad.

¿Pero fuera de qué? Porque cuando salen de aquí ¿se convierten en afásicos? Cuando salen, siguen hablando, por consiguiente siguen estando dentro.

INTERVENCIÓN: — No sé lo que es afásico.

¿No sabe lo que es afásico? Es indignante en extremo. ¿Usted no sabe lo que es un afásico? Desde luego, hay que saber un mínimo.

INTERVENCIÓN: — Yo no me paso todo el día en la Universidad.

En fin ¿usted no sabe lo que es un afásico?

INTERVENCIÓN: — Cuando algunos salen de la Universidad, es para dedicarse a sus tejemanejes personales. Otros salen para militar en el exterior. Esto es lo que quiere decir salir de la Universidad. Venga, Lacan, danos rápidamente tu punto de vista.

¿Hacer una Universidad crítica en suma? Es decir, ¿lo que pasa aquí? Ustedes tampoco saben qué es una Universidad crítica. Nunca les han hablado de eso.

Bien. Me gustaría hacerles una pequeña observación. La configuración de los obreros campesinos ha conducido, de todos modos, a una forma de sociedad en la que precisamente es la Universidad la que tiene la sartén por el mango. Porque lo que reina en lo que se llama comúnmente la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas es la Universidad.

INTERVENCIÓN: — ¿Qué coño tenemos que ver con esto? No hablamos de revisionismo sino de marxismo-leninismo.

Basta. Ustedes me piden que hable, entonces hablo. No digo cosas que estén en las nubes, digo algo preciso.

INTERVENCIÓN: — Tú no dices nada.

¿No acabo de decir cómo concibo la organización de la URSS?

INTERVENCIÓN: — En absoluto.

¿No he dicho que el saber era el rey? ¿No he dicho eso? ¿No?

INTERVENCIÓN: — ¿Y qué?

Que esto tiene consecuencias, querido amigo, usted no estaría muy a gusto allí.

INTERVENCIÓN: — Se ha planteado una pregunta con respecto a cierta sociedad y tú hablas de otra sociedad. Lo que habría que decir es por qué crees que es inevitable.

Estoy totalmente de acuerdo. Existen límites infranqueables a cierta lógica, que he llamado lógica débil, pero todavía lo bastante fuerte para dejarles un poco de incompletud, de la que dan en efecto testimonio de una manera perfecta.

INTERVENCIÓN: — Yo me pregunto por qué hay ochocientas personas llenando a rebosar este anfiteatro. Es verdad que eres un buen payaso, célebre, y vienes a hablar. Un camarada ha hablado también durante diez minutos para decir que los grupúsculos no podían salirse de la Universidad. Y todo el mundo, reconociendo que no hay nada que decir, habla para no decir nada. Entonces, si no hay nada que decir, nada que comprender, nada que saber, ¿por qué está toda esta gente aquí? ¿Y por qué tú, Lacan, te quedas?

INTERVENCIÓN: — Nos hemos despistado un poco con un falso problema. Todo esto porque el camarada ha dicho que venía a la Universidad para largarse con otros camaradas.

INTERVENCIÓN: — Se habla de una Nueva Sociedad. ¿Tendrá el psicoanálisis una función en esa sociedad y cuál?

Una sociedad no es algo que pueda definirse de cualquier manera. Lo que intento articular, porque el análisis me lo demuestra, es lo que la domina, a saber, la práctica del lenguaje. La afasia quiere decir que hay alguna cosa que flojea por este lado. Figúrense que hay tipos a quienes les suceden cositas de éstas en el cerebro y que ya no saben arreglárselas con el lenguaje. Eso los hace más bien unos lisiados.

INTERVENCIÓN: — Puede decirse que Lenin estuvo a punto de volverse afásico.

Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que nuestros *impromptus* continúen, les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello.

A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán.

INTERVENCIÓN: — Ya lo tenemos, tenemos a Pompidou.

Ustedes se imaginan que Pompidou es un amo para ustedes. ¿Qué es toda esta historia?

A mí también me gustaría hacerles preguntas. ¿Para quién tiene sentido, aquí, la palabra liberal?

INTERVENCIÓN: — Pompidou es liberal, Lacan también.

Sólo soy liberal, como todo el mundo, en la medida que soy antiprogresista. Lo que pasa es que estoy atrapado en un movimiento que merece llamarse progresista, porque es progresista ver fundarse el discurso psicoanalítico, dado que completa el círculo que tal vez podría permitirles situar exactamente eso contra lo que ustedes se rebelan. Lo que no impide que esto continúe jodidamente bien.

Y los primeros en colaborar, y aquí mismo en Vincennes, son ustedes, porque juegan la función de ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué quiere decir esto? El régimen los exhibe. Dice: *Mírenlos cómo gozan.*

Adiós por hoy. *Bye.* Se acabó.

3 de diciembre de 1969

B

EXPOSICION DEL SEÑOR CAQUOT

Al sugerir que Moisés pudo ser asesinado por los suyos, S. Freud se ampara en la autoridad de Ernst Sellin. Este biblista, nacido en 1867, fue uno de los representantes más fecundos de la escuela exegética alemana. En 1922, fecha de la publicación de su libro *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Geschichte* («Moisés y su significación para la historia israelita y judía»), era profesor ordinario de Antiguo Testamento en la Universidad de Berlín. Como en la de muchos de sus contemporáneos, se reconoce en su obra de historiador y de exégeta cierta ideología y una opción metodológica que no es inútil presentar a fin de hacer comprender las explicaciones que da de la Biblia.

Su ideología es la del protestantismo liberal que ve la cúspide de la revelación bíblica en una predicación moral, resumida en los Diez Mandamientos y desarrollada por los profetas del siglo VIII antes de J.C., el Protoisaías, Oseas, Amós, Miqueas. Menos escéptico que algunos de sus contemporáneos, E. Sellin consideraba a Moisés el fundador de la religión de Israel, el autor de los Diez Mandamientos y el iniciador de la predicación moral que los grandes profetas no habrían hecho más que proseguir. Los profetas no sólo habrían continuado la enseñanza de Moisés, habrían conservado también en su tradición recuerdos de su vida. Es por ello que, según E. Sellin, Oseas haría en los pasajes que vamos a señalar algunas alusiones a una muerte violenta de Moisés, de la que la literatura «histórica» de la Biblia no dice ni una palabra (*Deuteronomio* 34, 5-6, señala la muerte de Moisés y su entierro; pero precisa que nadie conoce el emplazamiento de su tumba, y esta indicación un poco misteriosa hizo nacer la leyenda de una ascen-

sión de Moisés a los cielos). Sellin piensa que la tradición sobre la muerte violenta de Moisés fue censurada por los historiadores que pertenecían al medio de los sacerdotes.

La opción metodológica consiste en desconfiar del texto hebreo tradicional, llamado «masorético». Habitualmente, se prefiere la decana de las traducciones, la versión griega llamada de los Setenta, cuyos testimonios manuscritos son casi siempre muy anteriores al texto hebreo. Pero incluso sin el menor apoyo en las versiones antiguas (griegas, siria o latina), se recurre de buena gana a correcciones del texto hebreo dado, con el objeto de darle un sentido que se juzga más satisfactorio. Se supone que el texto dado, o el hebreo subyacente a dicha versión, sufrió en el curso del tiempo «corrupciones» en la transmisión oral o escrita. La exégesis así entendida fue a veces un ejercicio de un virtuosismo arbitrario. El trabajo de E. Sellin sobre *Oseas* da de él algunas muestras.

Es probablemente al redactar la primera edición de su comentario de *Oseas*, aparecida también en 1922 en la serie titulada *Kommentar zum Alten Testament*, que Ernst Sellin creyó encontrar en el texto del profeta alusiones al asesinato de Moisés. Trataremos aquí brevemente los pasajes que destaca con el apoyo de su hipótesis tal como han sido comprendidos antes o después de Sellin y tal como éste los interpretó y con qué argumentos.

1) *Oseas* 5, 2a. El hemistiquio figura en una invectiva del profeta contra los sacerdotes y contra la «casa de Israel». Consiste en tres palabras, poco claras, cuya traducción literal sería: «Y la masacre, extraviados la han profundizado». La palabra traducida por «extraviados» fue más o menos comprendida, según parece, por la tradición judía que ve en ellos a idólatras. Pero, desde la primera mitad del siglo XIX, F. W. Umbreit había propuesto sustituir esta palabra por el topónimo «Shittim» que se le parece con la salvedad de que la consonante chicheante inicial es diferente, así como la vocalización de la primera sílaba. Esta corrección comportaba otras: al sustituir en la grafía de la primera palabra una *t* simple por una *t* enfática y al separar la *h* final para hacer de ella el artículo que pertenece al topónimo, se obtenía una frase que se juzgaba más satisfactoria como acusación: «Ellos han profundizado la fosa de Shittim».

E. Sellin acoge esta conjetura con entusiasmo, dado que el topónimo Shittim le ofrece un punto de referencia en la literatura histórica

que desempeña un papel esencial en su argumentación a favor de un asesinato de Moisés. Es el célebre pasaje de *Números* 25 donde se cuenta el extravío de los israelitas en el santuario de Baal Peor, acaecido cuando permanecían en Shittim. Los israelitas fueron inducidos a la tentación por las mujeres moabitas. Dios se irritó enviando una plaga. El sacerdote Pinhas puso fin a ella cuando atravesó de parte a parte a un hombre de Israel sorprendido en flagrante delito de adulterio con una mujer moabita. Se dice un poco más adelante que el hombre se llamaba Zimri y la moabita Kozbi.

Sellin, sin duda, no se habría visto conducido a entender como lo hizo el pasaje de *Números* si su interpretación de *Oseas* no le hubiera comunicado la intuición de un asesinato de Moisés. Lo que dice del episodio de Shittim y de Baal Peor demuestra una imaginación desbordante. Reconstruye todo un drama en el cual el israelita muerto no habría sido otro que Moisés, del que se sabe que tenía una mujer moabita (*Exodo* 2,15-22), y la muerte violenta del guía de Israel habría tenido en el origen el valor de un sacrificio expiatorio que hizo cesar la plaga. Más tarde, la tradición sacerdotal habría recompuesto por entero el episodio a mayor gloria del clérigo (representado por Pinhas, cuyo celo es recompensado por la «alianza» que Dios le concede) y habría borrado el nombre de Moisés. El sería el héroe primitivo de la historia del que la tradición profética guardaría el auténtico recuerdo; se habría sustituido este nombre por el del insignificante Zimri y se habría reemplazado el nombre de la madianita Sippora por el de Kozbi construido sobre la raíz significante de «mentir».

2) *Oseas* 9,9. Se trata de nuevo de una requisitoria profética contra «Efraím». Como en 5,2, el nombre de «la casa de Israel», indica el reino del Norte, separado de Judá en 922 y objeto constante de la polémica de *Oseas*. En 9,8 se trata de un «profeta» al que Efraím tiende una trampa. Sellin supone que es Moisés. El hemistiquio 8 b que termina con «él [encuentra] un adversario en la casa de su dios» permite a Sellin encontrar el topónimo Shittim con el que el nombre hebreo del adversario *(mastemah)* tiene algún parecido. Restituye como texto primitivo: «En Shittim, en la casa de su dios». En el versículo 9 se encuentran palabras próximas a las de 5,2, e igualmente difíciles de comprender, ya que la traducción literal sería: «Ellos han profundizado, ellos han corrompido como en los días de Guibeah». Es probable que el verbo comúnmente traducido por «profundizar» tenga un valor modal y

sirva para indicar que la corrupción de la que se acusa a «Efraím» ha sido continua y sistemática. La alusión a los «días de Guibeah» concierne a un crimen memorable cumplido en aquel lugar según *Jueces* 19. Sellin corrige de nuevo el texto para hacerlo conforme a 5,2 tal como él lo lee: cambiando las vocales del verbo «ellos han corrompido», obtiene el sustantivo «su fosa» y traduce: «...en Shittim, en la casa de su dios, han cavado profundamente su fosa».

3) *Oseas* 12,14-13,1. El final del capítulo 12 (versículo 14) es el único pasaje de *Oseas* en el que el profeta designa indiscutiblemente a Moisés: «Es por la mediación de un profeta que YHWH hizo subir a Israel desde Egipto y es por un profeta que [Israel] fue preservada». El texto del versículo 15 se parafraseará así, de manera que se precisa el valor de los sufijos pronominales que son con frecuencia equívocos en hebreo: «Efraím [=Israel] irritó a [YHWH] amargamente, pero su sangre [=la sangre que Efraím ha vertido] volverá a caer sobre él [Efraím] y el Señor hará volver sobre él el oprobio que cometió». Israel es aquí acusada de crímenes de sangre, y su castigo por Dios se anuncia sin equívoco. La dificultad reside en 13,1 cuya traducción literal podría ser «cuando Efraím habló [hubo] un terremoto; se levantó en Israel. Pero se convirtió en culpable a causa de Baal, y murió». Se trata con toda verosimilitud de una sátira sobre la grandeza y la decadencia de la tribu que, según Oseas, representa más directamente la realeza cismática, ya que es el efraimita Jeroboam quien provocó en 922 la separación de Israel (en el sentido restringido que designa al reino del Norte) del reino de Judá.

La conjetura de Sellin consiste en sustituir la palabra «terremoto» (cuyas consonantes son *rtt*) por la palabra «mi ley» (cuyas consonantes serían *trt*), en leer en lugar del verbo *nasá* («levantarse») el sustantivo *nasí* («príncipe»), en dar al verbo «convertirse en culpable» la acepción de «expiar» que cree posible debido a que la palabra de la misma raíz designa un sacrificio expiatorio, y finalmente en desplazar el hemistiquio 12,15b hacia el versículo 13,1, cosa que daría: «(12,14) Es por medio de un profeta [Moisés] que YHWH hizo subir a Israel desde Egipto y es por un profeta que [Israel] ha sido preservada. (12,15a) Pero Efraím irritó a [YHWH] amargamente. (13,1) Cuando Efraím decía mi ley, era príncipe de Israel. El [el profeta] expió a causa de Baal [el pecado de Baal Peor] y murió. (12,15b) Pero su sangre [la sangre del profeta] volverá a caer sobre él [Efraím] y el Señor hará volver sobre él

el oprobio que cometió». Sellin encuentra aquí la expresión más clara del sentido que ha querido dar al pretendido asesinato del profeta: Moisés habría sido muerto por los suyos como una víctima expiatoria a consecuencia del pecado colectivo de Baal Peor. Justifica esta extraña hipótesis por una declaración de Moisés en *Exodo* 32,32, donde el héroe implora para el pueblo el perdón divino por el pecado del Becerro de Oro, aunque tuviera que ser borrado él mismo para eso del libro de Dios. Pero no es posible ignorar las raíces cristianas de las ideas de Sellin que encontró así en Moisés el prototipo de misteriosos personajes sufrientes de los que habla la literatura profética: el «servidor de YHWH» del *Deuteroisaías* (véase en particular *Isaías* 52, 13-53,12) y el «traspasado» de *Zacarías* 12,10.

Sellin tuvo conciencia de la fragilidad de sus hipótesis de 1922. En 1928, en un artículo de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (46, págs. 261-263) titulado «Hosea und das Martyrium des Mose», prosigue el estudio de *Oseas* 12,14-13,1 proponiendo algunas correcciones nuevas al texto de 13,1a: «Cuando Efraím profería palabras rebeldes [leyendo *rbt* en lugar de *rtt*], él [a saber, el profeta, es decir, Moisés] tomó [aquéllo] sobre él y expió». Es en la segunda edición de su comentario de *Oseas*, aparecido en 1929, cuando se muestra más escéptico en relación a sus primeras intuiciones. Sigue creyendo que Oseas tiene el recuerdo de una muerte expiatoria de Moisés, pero ya sólo la lee en 13,1 tal como la reinterpretó en 1928. En *Oseas* 5,2, renuncia a la corrección de F. W. Umbreit, impugna incluso la pertinencia de la referencia alegada a Shittim para evocar el asunto de Baal Peor, y traduce: «(5,2a) Ellos han cavado profundamente la tumba del extravío». En 9,8-9, ya no corrige *mastemah* por «Shittim» y, si bien conserva su traducción de 9,9a, «Ellos han excavado profundamente su fosa», ya no piensa que el «profeta» al que se refiere el posesivo sea Moisés. Sería una personificación de la función profética tal como Sellin la concibe: el portador de la palabra divina está destinado al martirio.

Tal y como ha hecho observar K. Budde en 1932 («Goethe zu Mose's Tod», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 50, págs. 300-303), Goethe había imaginado un siglo y medio antes que E. Sellin una muerte violenta de Moisés: en una de sus *Noten und Abhandlungen zu besseren Verständnis des west-östliches Diwans* (en la edición Hempel IV, pág. 320 *sq.*), supone que Josué y Caleb, cansados de la indecisión

de Moisés para franquear el Jordán y entrar en la tierra prometida, asesinaron al viejo guía para tomar la dirección de Israel. Es una conjetura más simple que la de Sellin, pero no menos gratuita, ya que la información lacónica de *Deuteronomio* 34,5-6 sobre la tumba desconocida de Moisés puede excitar ciertamente las imaginaciones, pero no justifica ninguna hipótesis sobre la muerte de Moisés. Podríamos preguntarnos si S. Freud no debe al recuerdo lejano de una lectura de Goethe su idea de una muerte violenta de Moisés y si no quiso darle una justificación considerada más sabia invocando como única autoridad a E. Sellin.

Nota

El señor André Caquot, a petición mía, ha tenido a bien redactar en 1990 su exposición de 1970. Que encuentre aquí la expresión de mi gratitud.

Debo mi agradecimiento al doctor Patrick Valas, quien ha puesto a mi disposición una transcripción de las palabras dichas en los escalones del Panteón; igualmente, ha cotejado para esta edición la estenografía del conjunto del *Seminario* con las grabaciones.

La relectura de las pruebas ha movilizado a la señora Judith Miller; a la señora Evelyne Cazade-Havas, mi interlocutora en las Editions du Seuil; a la señora Dominique Hechter. Les agradezco su contribución.

Finalmente, el lector podrá participar en el establecimiento del texto dirigiéndome, a la dirección del editor, observaciones, incluso correcciones, que tendré en cuenta con mucho gusto.

He mantenido la cita errónea, hecha en la página 205, del título de Balzac, *El reverso de la historia contemporánea.*

J.A.M.

LACAN

EL SEMINARIO

El Reverso del Psicoanálisis

17

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

"Si se tiene en cuenta esto, se puede encontrar el modo de justificar, por medio de mis argumentos, que el estudiante no se siente desplazado por el hecho de sentirse hermano, como dicen, no del proletariado, sino del subproletariado. El proletariado es como la plebe romana– eran personas muy distinguidas. La lucha de clases contiene tal vez esta pequeña fuente de errores desde el punto de partida, que eso no ocurre en absoluto en el plano de la verdadera dialéctica del discurso del amo– se sitúa en el plano de la identificación. *Senatus Populusque Romanus.* Están del mismo lado. Y el imperio son los otros, que están de más. Se trata de saber por qué los estudiantes se sienten, como los otros, de más. No parece en absoluto que vean claramente cómo salir de esto. Quisiera que se den cuenta de que un punto esencial del sistema es la producción – la producción de la vergüenza. Esto puede traducirse – es el impudor. Por esta razón, tal vez no sería un mal procedimiento no ir en esta dirección."

(Fragmento del capítulo XIII, junio de 1970.)

ISBN 950-12-3987-X

